

CENTRUL
JUDEȚEAN
DE CULTURĂ
PRAHOVA



**ANUARUL
SOCIETĂȚII
PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE
GENERALĂ**

**YEARBOOK
OF PRAHOVA COUNTY
SOCIETY
FOR GENERAL
ANTHROPOLOGY**

nr. 4
2018



ANUARUL SOCIETĂȚII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE GENERALĂ

**ANUARUL
SOCIETĂȚII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE
GENERALĂ**

Număr special dedicat corpului uman

**YEARBOOK
OF PRAHOVA COUNTY
SOCIETY FOR
GENERAL ANTHROPOLOGY
Special issue dedicated to the human body**

**Coordonator
Sebastian Ștefănuță**

Anul 4 • numărul 4

PLOIEȘTI • EDITURA MYTHOS • 2018

Editat de
Centrul Județean de Cultură Prahova,
cu sprijinul
Consiliului Județean Prahova

Issued by Prahova County Cultural Centre,
with the aid of
Prahova County Council Romania



Ploiești, Str. Erou Călin Cătălin nr.1, cod poștal 100066
Tel., fax: 0244 545041
E-mail: centrulculturiiprahova@yahoo.com
Site: www.cjcph.ro
www.facebook.com/centruljudeteandeculturaprahova/

ISSN 2458-0848

ISSN–L 2458-0848

Coperte și tehnoredactare: Mihai Vasile
Redactor: Emilia Vasile

decembrie 2018, 300 exemplare

CENTENARUL UNIRII PROVINCILOR ROMÂNEȘTI

*

THE CENTENNIAL OF THE ROMANIAN REGIONS
UNIFICATION

Gheorghită Geană

gheorghita_geana2003@yahoo.com

O axiomă a istoriei

Fără doar și poate suntem un popor paradoxal. Unul dintre paradoxurile noastre profunde este acela de popor statornic, agitat însă de demonii nestatorniciei. Un exemplu? Suntem unul dintre foarte puținele popoare ale Europei care n-au venit de nicăieri; și totuși: care popor și-a schimbat de-atâtea ori imnul național cum am făcut-o noi, românii? Până în 1947 cântecul identității noastre naționale a fost Imnul Regal. În următoarele trei decenii imnul s-a schimbat de trei ori, versul inaugural sunând, pe rând: „Zdrobite cătușe în urmă rămân”, apoi „Te slăvim, Românie, pământ părintesc”, optându-se ulterior pentru „Trei culori” (în asociere cu muzica lui Ciprian Porumbescu). Chemarea „Deșteaptă-te, române!” s-a potrivit cum nu se putea mai bine cu starea de spirit a lumii românești în mișcarea socială de la 1989. Alegerea acestei chemări ca imn național, corelat cu data de 1 Decembrie ca Zi Națională, a stabilit o punte peste timp cu „răsunetul” de la 1848 al lui Andrei Mureșianu, adică, în fond, a dat un semnal de *constanță* în afirmarea demnității noastre ca neam. Or, tocmai o asemenea constanță (sau cum vrem s-o numim: continuitate, permanență) este o expresie a simțului istoric al unei nații (și, mai departe, o premisă a vocației sale istorice).

Dinspre casa regală s-a putut auzi amendamentul că dacă n-ar fi existat 1877, adică dobândirea independenței de stat a României (înfăptuire legată – incontestabil altminteri – și de numele lui Carol I), n-ar fi existat nici 1918 (cu 1 Decembrie, se înțelege). Urmând însă această cale (să-i zicem „metoda pasului anterior”, care poate fi relevantă în alte cazuri, dar nu aici), putem afirma cu aceeași îndreptățire că nici 1877 n-ar fi existat dacă n-ar fi fost precedat de 1859!...

Cei ce reclamă 10 Mai ca Zi Națională (în loc de 1 Decembrie) ar putea măcar să invoce drept argument originea divină a regalității. Ei, bine, argumentul domniilor lor vine din pojghița subțire a unei fragile subiectivități: frumoasele amintiri din copilărie și adolescență, plus atmosfera caldă de primăvară! Ca și cum sentimentul istoricității s-ar putea întemeia pe

nostalgii personale! Dacă e să introducem în discuție ideea de regalitate, atunci să nu se uite că cel dintâi mare rege al autohtonilor a fost Burebista!... Cât despre anotimp, „orele astrale ale istoriei” (ca să facem uz de o expresie a lui Stefan Zweig) nu țin seama de meteorologie. Când au plecat de-acasă, din colțuri îndepărtate ale țării, miile peste mii de participanți la marea adunare populară de la Alba Iulia, din 1 Decembrie 1918, nu s-au temut că vor tremura de frig sau că le vor îngheța mădularele!... Și au venit cu căruțele, călări pe cai, sau chiar pe jos!...

În fapt, *1 Decembrie 1918 simbolizează regăsirea, după aproape două mii de ani, a fondului principal din blocul etnic al populației autohtone între granițele originare ale Daciei Felix!* După ce romanii au cucerit Dacia, entitatea etnică nou apărută în ipostaza poporului român reprezenta o sinteză spectaculoasă – Vasile Pârvan și-a imaginat-o (în *Memoriale*) ca rezultat al iubirii înflăcărate dintre o Romă masculinizată (Romul) și frumoasa fecioară sălbatică Dacia. Pentru farmecul romantic al acestei viziuni, o redăm, cu cuvintele lui Pârvan însuși:

„Dacia, fecioara, turbura liniștea ta, divine Romule. Frumoasă și crudă, ea pustia, ca arșița verii, cu năvale de foc și jale, țara ta. Așa era menirea fecioarei sălbatece: să facă gol, să aprinză flăcări, să samene spaimă în jurul ei. Lumina ta, puterea ta, frumusețea ta, o trăgeau spre tine, Romule; dar sălbateca ei libertate, de Diana, o mâna înapoi în pădurile ei nepătrunse, când tu, din liniștea ta turburată, întindeai brațul spre dânsa. Ci sufletul tău se aprinse o dată, și el, de ispitirile crudei fecioare. Și ai vrut s-o cuprinzi. Cu tăria Atalantei, zâna neapropiată te-a aruncat la pământ, însângerat de răni. Tu n-o iubeai tare și n-ai putut-o frânge.

Și atunci Aphrodite, cu zâmbet de glumă ucigașă, a poruncit lui Eros să te săgete. Ardea sufletul tău ca soarele în amiază. Ai prins-o, ai luptat, te-ai rănit și ai rănit-o, v-ați privit lung, dușmani de moarte, ai sărutat-o și n-ai cuprins-o. De focul rușinei că ai biruit-o, de ura puterii că ai frânt-o, de flacăra mâniei că ai sărutat-o, s-a pregătit să te ucidă. Și Aphrodite zâmbea divin: cum ar putea doi zei să se ucidă, decât iubind? Și tu, nebiruitule, ai biruit-o. Îmbrățișarea ta era dogoritoare de toată văpaia verilor tale aprinse, sărutarea ta era dulce de toată melodia cântecelor tale italice, cuvântul tău era blând de întreaga mângâiere a iernilor tale calde, ochii tăi erau luminoși de tot seninul mărilor tale clare. Și fecioara care te urâse cum nu te mai urâse încă nici om, nici zeu, te-a iubit cum nu te mai iubise nici o femeie. Ea se făcu tu-însuși și copiilor ei, ea singură dintre femeile iubite de tine, le dădu numele tău. Și ei luptară și muriră, din veac în veac păstrându-ți: numele tău, chipul tău, gândul tău, glasul tău, lumina ta, gloria ta.

Dacie, Romule,
Mărire vouă”.

A fost însă și dureroasă această sinteză, fiindcă venea (totuși, în planul realității) în urma unei căderi. Ca urmare, istoria entității etnice nou apărute devine un urcuș continuu către

redobândirea stării de plenitudine inițială. Este ceea ce se numește, cu un termen teologic (avansat în secolul al III-lea d.H. de Origen) „apocatastază” – restabilire a stării primare (în teologie: a paradisului original).

Așadar, *aceasta este istoria românilor: o apocatastază, iar 1 Decembrie ca Zi Națională trebuie luată drept o axiomă a acestei istorii.* (Prin „axiomă” înțelegem aici un adevăr a cărui evidență se întemeiază pe practica istorică.) (A se vedea dezvoltarea acelei idei în: Gheorghiu Geană, „Istoria românilor ca apocatastază”, în *Caietele de la Putna*, 8/VIII, 2015, pp. 73–89.)

Odată acceptată această axiomă, orice discuție privind schimbarea Zilei Naționale ne aruncă într-un relativism păgubos. E ca și cum s-ar pune la îndoială că triumphiul are trei laturi, sau că Trinitatea Divină reprezintă trei persoane și totuși e Una!...

Sebastian Ștefănuță

seb_filozof@yahoo.com

Identități prahovene actuale și familii boierești. Direcții de cercetare antropologică*

Identitatea colectivă reprezintă o temă de perpetuu interes în antropologia socio-culturală. Nu fără motiv, ancorarea identitară solidă instanțiind una dintre condițiile sănătății corpului social. Suntem de părere că efectul ultim al dezagregării identitare colective este același ca și în cazul dezagregării personalității individului¹, efect cunoscut în practica psihiatrică prin termenul de *schizofrenie* (σχίζω [greaca veche], „a despica”, „a cliva”, și πρῆν, „spirit” [Laplanche și Pontalis, 1994: 382-385]). Este de așteptat ca *omul*, în orice ipostază socială a sa – individ, grup, comunitate etc. –, să aibă la îndemână mijloace de apărare împotriva acestui pericol. Antropologia socio-culturală este preocupată tocmai de mecanismele culturale² pe care grupurile, conștient sau nu, le generează în slujba conservării identitare. Unul dintre cele mai răspândite este conferirea de sens prezentului social prin recurs la trecut, printr-o „construcție diacronică a identității” (Geană, 2016). Adică, faptul de a conferi coerență identitară prezentului prin folosirea de liant istoric.

Confruntat cu nenumăratele mărturii istorice ale familiilor boierești care din Evul Mediu și până la jumătatea secolului al XX-lea au deținut moșii de o parte și de alta a râului Prahova, de la granița cu Transilvania în nord până la localitățile Filipești și Mărgineni în sud – un rol de

* Text pentru simpozionul „Familia Cantacuzino și legătura acesteia cu cultura română”, ediția I, 19 mai 2017, Liceul Tehnologic „Constantin Cantacuzino”, Băicoi, jud. Prahova. Stilul discursiv și alcătuirea textului păstrează contextul pentru care acesta a fost conceput.

¹ Este de văzut, de exemplu, în ce măsură una dintre teoriile celebre ale schizofreniei, ca „pierdere a contactului vital cu realitatea” (Minkowski, 1999: 82) de către bolnav, poate fi aplicată și în cazul corpului social. În acest caz, contactul *vital* pe care indivizii îl au cu realitatea corpului social pe care-l alcătuiesc este asigurat tocmai de identitatea lor colectivă.

² Bineînțeles, nu doar de aceasta.

seamă revenind familiei Cantacuzinilor³, un antropolog se poate întreba în ce măsură identitățile colective actuale ale localităților prahovene din acest areal se configurează (și) în jurul acestui trecut istoric particular. S-ar putea obiecta că întrebarea este lipsită de sens, de vreme ce localitățile de care vorbim nu sunt ca niște monade ermetice. Din contră, sunt supuse unor intense fluxuri de schimb informațional și populațional, cu efectul continuei reconfigurări identitare. Într-adevăr, antropologia ultimei jumătăți de secol pare a fi mai interesată de *dinamica* decât de *statica* identitară, în contextul tematic general cunoscut sub denumirea de „*social change*”. Însă la fel de adevărat este și că grupurile tind să-și mențină constante anumite trăsături de personalitate/identitate, în ciuda „intrărilor” și „ieșirilor” de populație, informație, tehnologie etc. Aceasta cu atât mai mult când este vorba de grupări de foarte mari dimensiuni, de populații deci, a căror identitate este adesea caracterizată ca *identitate etnică*, sau, cu un termen de scurt-circuit, ca *etnicitate*.⁴

Conceptul și teoria etnicității se pot aplica localităților prahovene avute în vedere nu ca formațiuni propriu-zis etnice, ci în calitatea lor de grupări de mari dimensiuni. Concentrarea asupra acestor probleme în cheia antropologiei socio-culturale presupune preocupări de cercetare care vizează *nu* toate localitățile din areal, lucru care ar fi mai degrabă în cheia sociologiei sau geografiei umane. Presupune preocupări de cercetare *intensiv-microscopică* (Geertz, 1973: 21), într-o singură localitate. Bineînțeles, în relația sa cel puțin cu regiunea din care face parte și în vederea obținerii unor rezultate care utilizate fiind apoi comparativ și în conjuncție cu rezultatele unor studii similare să ofere posibilitatea de a avea în cele din urmă o caracterizare adecvată a întregii regiuni.

Una dintre localitățile care pot fi alese pentru o astfel de cercetare este Filipeștii de Târg. Nenumărate mărturii istorice ale trecutului boieresc o recomandă dintru început: ruinele palatului construit de postelnicul Constantin Cantacuzino între anii 1633–1641; „crucea negustorilor” ridicată de același postelnic la 1642, la întretărirea „drumului domniei”⁵ cu „drumul cel mare”⁶;

³ Toate informațiile istorice utilizate în această material sunt extrase din monografia *Filipeștii de Târg, Prahova*, întocmită ca lucrare de grad didactic în 1990 și revizuită în 2009–2012 de prof. localnic Eugen Podeanu. Rugăm de aceea atenție la o eventuală citare a fragmentelor din prezentul text cu date istorice.

⁴ Despre toate aceste lucruri se poate consulta un volum coordonat de antropologul norvegian Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen–Oslo / London: Universitets Forlaget / George Allen & Unwin, 1969.

⁵ Drumul Prahovei, drum care venea de la București mergând către Brașov, trecând prin Târgușor/Mănești, pe aici retrăgându-se domnitorii în Transilvania când erau amenințați de turci.

⁶ Drum care ducea de la Târgoviște spre Buzău și Moldova

conacul Pană Filipescu, ridicat tot cam în aceeași perioadă, existent și astăzi, complet restaurat; kilometri de garduri de piatră care cândva delimitau moșiile; ruinele încă vizibile ale temeliei bisericii ctitorite la 1642 de postelnicul C. Cantacuzino, stolnicul Dumitrașcu Filipescu și logofătul Pană Filipescu; biserica actuală, construită la 1890 pe amplasamentul altei biserici, ctitorită între anii 1802–1803 de familiile Filipescu, Cantacuzino și Slătineanu; Iazul Morilor etc. La acestea se adaugă și proximitatea unor localități precum Călinești sau Florești, la fel de bogate în mărturii istorice asemănătoare.

Odată stabilite *tema, ipoteza și locul cercetării*, se impun considerații de *metodă*. Specific antropologiei sociale și culturale este *familiarizarea de lungă durată* cu *obiectul* de studiu (în cazul nostru, comunitatea filipeștenilor). După canonul clasic⁷, această familiarizare presupune viețuirea neîntreruptă în mijlocul populației studiate cel puțin un an de zile. Canonul a suferit însă adaptări, mai ales dacă e vorba de un studiu în propria cultură, așa-numita variantă de antropologie „*at home*”, caz în care antropologul deja vorbește fluent limba populației native și este familiar cu universul cultural și organizarea ei socială. Astfel că viețuirea neîntreruptă ar putea fi înlocuită cu reveniri repetate pe perioade mai lungi sau mai scurte. Indiferent de variantă, demersul investigativ presupune o studiere *intensivă* a realităților avute în vedere.

Pe acest fond, principala metodă de culegere a datelor este cea cunoscută în antropologie drept *observare participativă*. Adică, activitatea de teren a antropologului va însemna în primul rând *observare*, pe cât posibil implicându-se în activitățile și manifestările comunității studiate, *participativă* deci. Metoda însă, mai ales pentru tema pe care o avem în vedere, este insuficientă. De aceea ea trebuie dublată de alte metode și tehnici de cercetare, precum lucrul cu un interlocutor cheie, interviul, studiul documentelor personale sau sociale etc., sau metode prin care se urmărește răspândirea sau intensitatea unui fenomen, precum ancheta prin chestionare.⁸

⁷ Configurat în prima jumătate a secolului trecut în special în spațiul antropologiei britanice, prin activitatea unor nume precum Bronislaw Malinowski sau E. E. Evans-Pritchard. Lucrări de referință în acest sens sunt B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1987 [1922], sau E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, London: Cohen & West LTD, 1951.

⁸ Despre metodă în antropologia socio-culturală se poate consulta H. Russell Bernard, *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*, Lanham/New York/Toronto/Oxford: Altamira Press, 2006. În românește, pentru o introducere rapidă atât în metodologia, cât și în universul general al antropologiei, pot fi consultate lucrări precum cea realizată de Gheorghică Geană (*Antropologia culturală. Un profil epistemologic*, București: Criterion Publishing, 2005), sau Vintilă Mihăilescu (*Antropologia. Cinci introduceri*, Iași: Polirom, 2007).

Cu excepția apelului la ultima metodă, cercetătorul desfășoară de regulă singur întreaga activitate. Prin observare, poate sesiza modul în care amintirile legate de trecutul boieresc se infiltrează *natural* în discuțiile cotidiene ale filipeștenilor de astăzi în cele mai diferite și informale contexte. El însuși posibil să provoace astfel de discuții, ca din întâmplare. Poate lua cunoștință de *reacțiile afective* pe care astfel de amintiri le generează. Poate trece în revistă aspecte de existență materială (detalii arhitectonice, obiecte existente în gospodării, piese de port și artă populară, delimitări parcelare, toponime etc.) care trimit direct la trecutul boieresc, de relevanță pentru rezidenții actuali ai localității Filipeștii de Târg. De asemenea, discuțiile de profunzime și interviurile, mai ales cu persoanele în vârstă,⁹ au rolul de a sonda *memoria socială*, extinderea și vitalitatea ei, referitoare la acest trecut particular. Nu în ultimul rând, poate observa și trece în revistă elemente de folclor local impregnate de referiri la / și episoade din / viața familiilor boierești sau a țăranilor în contextul stăpânirii boierești etc.

Ancheta prin chestionare – apelul la o metodă *cantitativă* deci, pe care însuși mersul cercetării utilizând metode *calitative* s-ar putea s-o facă necesară – presupune de regulă utilizarea unor echipe de operatori pentru aplicarea chestionarelor. Metoda aceasta este de fapt o metodă de „import” în antropologie, din sociologie.¹⁰ Prin ea urmărim – cum menționam – să avem o imagine rapidă asupra extinderii și intensității unui fenomen. Populară este formarea echipelor de operatori din studenți la facultăți umane și umaniste. Dar și elevii de liceu pot fi implicați în formarea unor astfel de echipe, alături de co-echipieri studenți sau experimentați în activitatea de aplicare a chestionarelor. De dorit este solicitarea elevilor liceeni chiar din Filipeștii de Târg. În cazul formării unor echipe de interviu, în componența lor pot intra doar elevi de liceu, întrucât înregistrarea și ascultarea interviurilor de către coordonatorul cercetării înseamnă și posibilitatea verificării gradului de corectitudine în efectuarea lor.

⁹ Dintre acestea, o atenție aparte urmează să se acorde bătrânilor născuți înainte de 1935, care e posibil să fi avut o relație de muncă directă cu ultimul deținător al moșiilor din raza localității Filipeștii de Târg până la naționalizarea comunistă, colonelul Nicolae Grigore Cantacuzino.

¹⁰ La fel cum antropologia, la rândul ei, împrumută metode altor discipline, de exemplu în studiul religiilor (pag. 250-254 în George Chryssides și Ron Geaves, *The Study of Religion. An Introduction to Key Ideas and Methods*, London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury, 2014 [2007]). Putem spune că antropologia este o știință deschisă și care reafirmă constant deschiderea către alte discipline (pag. 28 în Don Kalb, “The Path to the Post-Colony: why folklore won’t save us”, în Chris Hann et al., *Anthropology’s Multiple Temporalities and Its Future in Central and East Europe. A Debate*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers, No. 90, Halle/Saale, 2007, pp. 22-28).

După cum se observă, nu e vorba doar de o singură metodă pentru culegerea datelor de teren. Deși cercetătorul poate avea ca reper o anumită limită de timp – ca lungă durată, bineînțeles, specifică antropologiei – pentru colectarea lor, cercetarea se încheie în momentul în care se acumulează o masă critică de date care să permită extragerea unor concluzii întemeiate. Date culese, așadar, pe diferite căi, date tematice, dar și de context, relevante pentru temă, respectându-se un alt principiu specific antropologiei socio-culturale, *holismul metodologic*. Prelucrarea acestor date nu este necesar să conducă la verificarea ipotezei inițiale, aceea a trecutului istoric particular al filipeștenilor ca ingredient de primă importanță în identitatea lor colectivă actuală. Ceea ce ar orienta cercetarea către căutarea unor explicații pentru lipsa acestui ingredient acolo unde totul părea să favorizeze existența lui. Iar explicații precum „În genere, românii s-au ferit prin nepăsare să participe la o istorie care nu era expresia ființei lor” (Blaga, 1985: 10), istorie de care apoi să uite, nu ar fi deloc fanteziste.

Indiferent de concluziile studiului, în cazul în care derularea terenului presupune și implicarea elevilor, aceștia nu vor avea decât de câștigat. Un astfel de teren reprezintă o excelentă metodă de a-i familiariza cu istoria vie, nu cu cea care poate părea rece și exterioară, istoria din manuale, cărți, biblioteci, surse digitale. Cu istoria ce-și pune amprente vizibile, experiabile asupra prezentului, din care și ei fac parte, înțelegând poate că, vor, nu vor, sunt un produs al acestei istorii. Sunt ceea ce sunt (și) datorită familiilor boierești în jurul cărora viața târgului de pe malul Prahovei a gravitat secole la rândul. Iar în cazul în care trecutul de care vorbim reprezintă cu adevărat un reper identitar în fața căruia orice alt reper ar părea lipsit de însemnătate, implicarea într-o astfel de activitate are și rolul de a li-l cultiva, cu efecte dintre cele mai favorabile în ceea ce privește atașamentul față de comunitatea locală și participarea la acțiunea colectivă. În câți dintre noi pasiunile istorice nu s-au născut tocmai datorită bunicilor care când și când povesteau istorii de demult!

BIBLIOGRAFIE

- Blaga, Lucian, 1985, *Trilogia culturii*, București: Minerva, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase.
- Clifford Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Geană, Gheorghiță, 2016, „Viața memoriei și construcția diacronică a identității”, în *Caietele de la Putna*, 9, IX/2016, pp. 121-132.

- Laplanche, Jean și J.-B. Pontalis, 1994, „Schizofrenie”, în Jean Laplanche și J.-B. Pontalis (eds.), *Dicționarul psihanalizei*, București: Humanitas, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu, pp. 382-385.
- Minkowski, Eugène, 1999, *Schizofrenia. Psihopatologia schizoizilor, și schizofrenicilor*, București: IRI, traducere, avânprefață și note de dr. Leonard Gavriliu.

CORPUL UMAN

*

HUMAN BODY

Camelia Burghеле
cameliaburghеле@gmail.com

Vrăji și... vrăjeli. Prestatorii de servicii/tehnici corporale magico-rituale și clienții lor*

Raționalizarea extremă și excesivă a societății moderne dar și o prea mare laicizare a bisericilor și a marilor religii (prea orientate spre cotidian și mai puțin preocupate de transcendent, ca urmare a unui vast proces de secularizare) a condus, crede Max Weber, la o pierdere a spiritului magico-mitic sau, folosind un termen care a făcut carieră, la „dezvrăjirea lumii” (Gauchet, 1995). Sociologul german consideră, totuși, în finalul analizei sale (Weber, 2003), că magia și „vrăjirea” lumii nu sunt total pierdute, ci masele populare simt nevoia de a contracara „dez-vrăjirea lumii” orientându-se către pseudo-forme ale magicului autentic, arhaic, adică spre o serie de forme compozite de religiozitate, care au o accentuată componentă de spectacular și emoțional. Spus din perspectivă filozofică, acest lucru tinde să răspundă oarecum unei anume nevoi de „dezordine” a individului, de imaginar, de fantastic, de conectare cu structurile arhetipale ale mitico-magicului.

Mai aproape de noi, sociologii postmodernității au demonstrat, prin studii pertinente, că, oarecum, omul contemporan nu mai vrea să trăiască în idealul realității clare și a rațiunii proprii modernismului, ci vrea să experimenteze, deopotrivă, și irealul (manifestat vizibil în delirul religios, efuziunea muzicală, isteria sportivă); dorința de magic și fantastic se simte în lumea fabuloasă a cinematografului, în mistica *advertising*-ului, în amestecul de monstruos și ciudat (vestimentar, corporal etc.), în excesele sexuale dionisiace, în succesul tehnicilor New Age, în târgurile de vechituri (*vintage*), în întoarcerea la natură (neo-ecologismul); în astfel de condiții se creează premisele perfecte pentru acea revrăjire a lumii pe care o postulează postmodernitatea: „copilăria, trecutul, fabulosul, memoria, rădăcinile profunde (...) sunt un vector al revrăjirii

* Traducerea în limba engleză între paginile: 169-186.

lumii”, pentru că „revenirea tuturor acestor arhaisme punctează viața cotidiană” (Maffesoli, 2008: 148).

Căutările omului comunității postmoderne, marcate de o acută lipsă de securitate în fața schimbărilor prea rapide din mediile economice și socio-politice, generează o reorientare a acestuia spre ceea ce André Juillard și Dominique Camus numeau „vrăjitoria zilelor noastre”: „recurgerea la magie (...) propune mai ales răspunsuri la starea de rău a societății actuale, având deci o funcție securizantă. (...) Astfel se pot înțelege practicile și ritualurile legate de magie ca tot atâtea spații individuale ale libertății de interpretare și reinterpretație a prescripțiilor dogmatice ale Bisericii sau a conformismului elitist și îngust al științei...” (Juillard, 1997: 280).

De fapt, în ciuda perfecționării continue a mijloacelor de producție și a ridicării standardelor vieții cotidiene, omul a trăit mereu pendulând între două lumi: cea a normalului și cea a paranormalului. Dacă principalul resort al vrăjitoriei în epocile îndepărtate a fost neputința omului de a explica anumite fenomene (meteorologice, tectonice, astrale) dar și al unor coincidențe personale inexplicabile, în lumea contemporană, magia oferă soluții de ieșire din impas pentru cei care sunt puternic marcați de insecuritatea cotidiană sau aflați în momente de criză; mai mult, „prin magie, omul modern nu mai vrea să explice neexplicatul, ci să depășească și să domine anumite fenomene sau trăiri personale, prin mijloace vizibile și controlabile” (Sandu).

În perioada din urmă se vorbește mult despre fenomenul de descompunere și disoluție/reducție pe care îl cunoaște religia în contextul globalizării, prin proliferarea religiozităților paralele și conturarea „nebuloasei mistico-ezoterice” ce pare a fi fundamentul religiozității mileniului al III-lea, dar care este catalogată de specialiști ca o sumă de „improvizații” sau „avataruri” ale magiei arhetipale (Repiciuc, 2008). În vreme ce imaginarul suprapune elementele creștine peste cele cosmice, precreștine, magia contemporană apare sub forma unor conglomerate magico-terapeutice, magico-ezoterice, para-științifice. În consecință, un sector important al „nebuloasei mistico-esoterice” este acoperit de vrăjitorie, în sensul de revigorare a tradiției vrăjitoriei și de valorificare a acesteia în comunitățile contemporane.

În plus, mult-vehiculata criză a modernității presupune și o destructurare a vechilor credințe în magie și o reasezare a lor în noi forme și formule (la nivel de credință, practică, organizare); apoi, marile conglomerate socio-etno-culturale formate în ultimele decenii pun în mișcare formule diverse ale imaginilor divinității iar din melanjul acestora sunt generate formule noi de magie (religiozitate), care, alături de fenomenul deșărădăcinării (urbanizarea satelor,

migrația din rural către urban) conduc la compunerea unui nou sistem de magii și, pe cale de consecință, la o nouă perspectivare a figurii magicianului/vrăjitorului.

În demersurile sale de antropologie structurală, Claude Lévi-Strauss definea un triunghi al actanților din ritualurile cu componentă magică, nominalizând figurile vrăjitoriei: magicianul (cel care marchează polul de putere absolută), pacientul (a cărui calitate principală este faptul că crede neîndoielnic în demersul magico-ritual) și comunitatea (cea care, potrivit codului cultural comun, are încredere totală în eficacitatea ritualului) (Lévi-Strauss, 1978); ulterior, Jeanne Favret-Saada rafinează schema actanților, vorbind despre persoana fermecată (practic, pacientul sau chiar clientul), vrăjitor (cel care a inițiat prejudiciul magic) și „desfermecătorul” sau, oarecum, „fermecătorul fermecătorului”, „vrăjitorul vrăjitorului”, adică personajul dotat cu puteri magice, apelat de pacient și chemat să contracareze vraja generatoare de prejudicii (Favret-Saada, 1977). Marcel Mauss și Henri Hubert vorbeau despre „magician și clientul său”, ducând oarecum magia în sfera managementului unei afaceri lucrative (Mauss și Hubert, 1996).

Dincolo de etichete, denumiri sau taxonomii, este important de remarcat că scenariul magico-ritual secționează mentalul colectiv într-o manieră știută: apelul la „soluția magică” se face, în continuare, în cazul unei „situații anormale” (situația anormală se traduce printr-o irumpere a nenorocirilor, prea importante și prea frecvente, situație pe care omul nu mai poate să o controleze și căreia nu-i poate prevedea sfârșitul [Camus, 2003: 63]); practicile magice au rămas, ca scenariu, intenție și finalitate, relativ aceleași, doar că ingredientele, recuzita sau canalele de comunicare s-au adaptat realităților moderne (cărbunii au fost înlocuiți cu chibrituri, cărțile de joc cu soft-uri cibernetice, vorbele cu reclama media); autoritatea magiei provine tot din credință, receptată ca un fenomen individual și social iar esența magiei rezidă în posibilitatea acțiunii la mare distanță și are ca fundamente constante similitudinea și contagiunea magică.

Și omul societății tradiționale, și cel modern, știau că „magia urmărește să transforme lumea” (Riviere, 2000: 128), așadar apelau la magie atunci când voiau să manipuleze destinul, să provoace un demers prejudiciator cuiva din invidie sau gelozie sau să își remedieze sănătatea. Insecuritatea resimțită în comunitatea tradițională era legată de slăbirea forței vitale a omului, animalelor sau mijloacelor sale de subzistență economică, concepția persecutivă asupra răului, văzut ca nenoroc personal, având ca efect stări afective împinse până la paroxism: boala, ruina economică, moartea, iar repetarea inexplicabilă a nenorocirii reclama apelul la vrăjitorie (practici divinatorii, erotice sau terapeutice, unde vrăjitorul mai mare trebuie să anihileze răul aruncat de vrăjitorul mai mic, apelând, pentru aceasta, la mijloace magice).

Motivația demersului magic este similară și pentru pacientul modern, nuanțele ținând de cotidianul contemporan: pierderea locului de muncă, ghinionul repetitiv, viitorul incert, destrămarea unei legături erotice, dorința de răzbunare, eșecul medicilor în vindecarea unor boli.

Vrăjitoria este un fenomen extrem de cuprinzător; o sinteză fundamentată antropologic o definește ca un „complex de idei” (la nivelul existenței unei forțe magice, a unei relații speciale între vrăjitor și corpul victimei, sau a unei surse foarte probabile pentru nenorocirile personale), un „complex de practici” (faceri și desfaceri, vrăjiri și dez-vrăjiri, ritualuri și contra-ritualuri), un „complex de efecte” (potrivit analizelor lui Jeanne Favret-Saada, procesul de vrăjire este o *afacere vrăjitoarească* ce are drept miză generarea unei nenorociri sau a unei boli, ruina materială/financiară sau, uneori, chiar moartea, iar procesul de anihilare este o înfruntare dramatică între victima vrăjită și vrăjitorul „bun”, cel care execută contra-vraja [Favret-Saada, 1977]), un „complex de experiențe” (uneori personale: boala, moartea, ghinionul repetat; alteori colective). Actul magic de dezvrăjire care urmează apariției unei *crize vrăjitoarești* este o experiență complexă trăită deopotrivă de vrăjitor, victimă, contravrăjitor; de cele mai multe ori, criza de vrăjitorie are consecințe care afectează întreaga familie, grup sau comunitate (prin incapacitatea fizică sau psihică de lucru a victimei).

În legătură cu protagonistul „crizei de vrăjitorie” reamintim cercetările devenite clasice ale lui E. E. Evans-Pritchard la indienii azande: se face o diferențiere (de asemenea rămasă „clasică” și preluată, voit sau nu, de reinterpretarea magiei în contextul literaturii și cinematografiei care exploatează filonul magico-fantastic de tipul seriei *Harry Potter*, *Stăpânul inelelor*, *Cronicile din Naarnia*, *Practical magic* etc.) între *witchcraft* (vrăjitorii născuți ca vrăjitori, individualizați prin existența unei substanțe „vrăjitoarești” în corpul lor, deci care au oarecum genetic o capacitate înnăscută de a face rău, pe care îl fac deseori inconștient, prin simpla lor existență) și *sorcery* (vrăjitorul care învață riturile și le practică în mod conștient și voluntar, în urma procesului de dobândire a actului magic).

În aceeași ordine mentalitară, indiferent de momentul istoric, vrăjitorul este receptat ca o autoritate morală și socială; diferențele țin mai mult de o construcție a persoanei și de profilul, adaptat, evident, vremurilor contemporane: mereu vrăjitorii au avut legătură cu corporațiile, dar dacă în comunitatea arhaică aceștia proveneau din rândul ciobanilor, păstorilor, fierarilor, apoi, în context urban din rândul bărbierilor, croitorilor, medicilor, acum, în societatea contemporană, cele mai multe vrăjitoare sunt țigănci iar cei mai mulți magicieni au un anume grad de instruire, numindu-se „vindecători de suflete”, „parapsihologi”, „psihoterapeuți”, „deținători ai unor secrete magice”.

Dacă vrăjitorul tradițional trăia la marginea comunității, porunca grindinei sau exploata calitățile psihotrope ale mătrăgunei, avea animale preferate în preajmă (pisici negre, furnici, bufnițe) sau poseda caractere fizice individualizante (ochi albaștri, pete de melanină, cicatrice sau diverse infirmități), avea o obsesie a diavolului cu care făcuse un pact și era receptat mai ales prin abaterile de la normă pe care și le permitea, vrăjitoarea contemporană e avidă de publicitate, își reclamă filiația din genealogii celebre, e bogată, exhibându-și luxul, are cabinete specializate exclusiv urbane sau la periferia orașelor și stăpânește bine tehnicile culturii informaționale, pe care le folosește în praxisul magic.

Diferite sunt și căile de comunicare cu și dinspre vrăjitor: o analiză recentă (Răutu/Mihăilescu/Nicolau/Gheorghiu/Toma, 2002) arată că *dependența mediatică* este cea care modifică memoria colectivă în ansamblul ei, producând forme hibride și aberante, cu risc pentru comportamentul individual și comunitar; vulnerabilitatea spațiului public este exploatată abil iar discursul elaborat de reprezentanții vrăjitoriei profesionale utilizează insistent *mass media*, mai ales televiziunea și presa scrisă. Dintre toate manifestările adiacente unei spiritualități vulgare, vrăjitoriei îi este rezervat un loc de frunte; autorii studiului la care ne referim remarcă prezența predominantă a țișăncilor, concentrate mai ales în capitală și în periferiile marilor orașe, toate autoprezentându-se ca reprezentante ale magiei albe, dotate cu har (dar divin) și având ranguri definite într-o ierarhie inspirată din cea a titlurilor de noblețe: regine, prințese, toate membre ale unei comunități universale.

Relațiile activate între descântătoare, pacientul ei și spiritul malefic ce a provocat răul devin ocurente odată cu stabilirea raporturilor de forță între actanți. Pentru Jeanne Favret-Saada aceste raporturi de forță pot fi „vizualizate” și schematizate, astfel încât fluidul magic transferat între colțurile triumfului să instituie un sistem de legături logic articulat (Favret-Saada, 1977). Devine clar nu numai faptul că o întreprindere magică malefică asemeni celei inițiate de o persoană rău intenționată și dotată cu puteri speciale nu poate fi anihilată decât prin apelul la o altă prezență dotată cu calități similare, ce nu poate fi decât descântătoreea, dar este reliefată magistral și importanța covârșitoare a încrederii totale a pacientului în ritualul terapeutic jucat de magicianul tămăduitor. Cu această ocazie, raporturile stabilite între actanți devin și mai clare, descântatul popular terapeutic fiind resimțit undeva între un act de mediere culturală și o „afacere”, între un *prestator de servicii* și *clientul* său.

Marc Augé relaționează conceptul de putere direct cu această nesiguranță a liminarității magice malefic/benefic: „puterile atribuite vrăjitorului și contravrăjitorului, agresorului și apărătorului nu sunt considerate de esență diferită. Granița dintre puterile zise ilegitime ale

vrăjitorului și puterea legitimă a omului «tare» este nesigură; noțiunea de legitimitate are o valoare retrospectivă și se exprimă în judecăți care adesea consfințesc o stare de fapt, niște raporturi de forță”, care influențează apoi raporturile de putere (Augé, 1995: 99).

Fascinant ni s-a părut, în context, exemplul extrem de grăitor oferit de același Augé, dinspre cultura unor triburi de indieni sud-americani, reclamând aproape tentația unei generalizări: „vrăjitor – echivalentul termenului – se compune din «om» și dintr-un element desemnând puterea specifică de agresiune”; altfel spus, există o cantitate de forță magică egală atât în magicianul „bun”, cât și în magicianul „rău”; ceea ce îi deosebește nu este decât un rest, un parametru aproape cantitativ, matematic chiar, care-i face să fie receptați ca minus-terapeuți sau plus-terapeuți; astfel că, după Augé, puterea magicianului nu se poate disocia de entitatea acestuia, ci se situează în persoană, în societate și în istorie (*ibidem*, 106).

O astfel de analiză, centrată pe diferite paliere ale unei lecturi atente a fenomenului magico-ritual, cu focusare pe actanții săi, sugerează că magia și principiile sale fundamentale se conservă, la fel ca și interesul pentru practicile magice; putem vorbi doar despre unele vizibile fenomene de *acculturare*, adică despre influențe, modificări, adaptări, fenomene complexe ce presupun acțiuni progresive sau repetitive de înlocuiri, combinări, chiar respingeri culturale și, mai ales, adaptări la nou; rezultatul este construirea unei noi expresii culturale (care poate fi uneori și kitsch, dar nu neapărat). Nu trebuie să uităm însă că Dominique Camus făcea o tipologizare a „afacerilor vrăjitoarești” sau a cazurilor de vrăjitorie, „umanizându-le” oarecum, pe linia trasată de Jeanne Favret-Saada: motivarea și justificarea demersurilor magico-vrăjitoarești stă, în continuare, la fel ca înainte, în răzbunare (legată de concurența economică sau de concurența sentimentală), gelozie (gelozia economică sau invidia și gelozia amoroasă) sau, mai grav, combinația celor două, gelozie/invidie și răzbunare (Camus, 2003).

Încă o dată se dovedește că schema mentală a magiei s-a conservat, la fel ca și figura vrăjitorului, care rămâne în mod constant una a deținătorului unui pol de putere maximă, fie provenită dintr-o sursă transcendentă, fie moștenită, fie revelată, fie furată. Teoria acreditată etnologic și antropologic atestă faptul că „nu este socotit vrăjitor oricine vrea. Pentru aceasta, trebuie să fii recunoscut capabil să arăți originile puterii pe care le pretinzi că o deții și totodată să faci dovada eficacității tale după modalități de apreciere admise în mod obișnuit” (*ibidem*, 25).

Așadar, deprinderile și puterile vrăjitoarești „cel mai adesea sunt dobândite” sau, mai rar, „înnăscute”; remarcăm chiar licența poetică a unuia dintre vrăjitorii citați, în ceea ce privește autenticitatea puterii unui vrăjitor și „împrumutarea” sau „transferarea” acesteia: „nu e ca un cântec pe care-l fredonează toată lumea. Despre asta nu trebuie să sporovăiești”. Dobândirea

puterii magice se poate face, concret, pe două căi: „fie vrăjitorii moștenesc puterea, care este așadar transmisă în familie, fie învață aceste puteri de la alți vrăjitori cu care nu au nici o legătură de filiație”. Există însă un pericol: „cu cât numărul inițiaților într-o putere crește, cu atât noțiunea de secret își pierde valoarea. Elementul misterios, necunoscut, legendar al puterii este dintr-o dată amenințat” (*ibidem*, 39-40). Inițierea în vrăjitorie „transformă literalmente omul, dându-i alte mijloace de cunoaștere, de percepție și deci de acțiune asupra lumii. Aceasta angajează întreaga existență a individului: trecutul, prezentul, viitorul său, în măsura în care toate referințele sale vor fi repuse în discuție, deoarece căutarea puterii se efectuează prin trecerea la «anormal»” (*ibidem*, 42).

Alegerea vrăjitorului după renume este o practică universal valabilă (*ibidem*, 72) dar, desigur, mult augmentată de posibilitățile actuale ale publicității media. De fapt, pentru societatea contemporană, cea mai potrivită sintagmă pentru a defini zona magico-rituală și/sau zona vrăjitoriei este, cu adevărat, cea a Jeannei Favret-Saada: o afacere. De altfel, să nu omitem faptul că beneficiarii demersului magico-ritual sunt tot mai mult denumiți „clienți” și nu „pacienți”.

Managementul acestei afaceri a devenit obligatoriu: de cele mai multe ori, practicianul/practiciană sunt secondăți de un alt membru al familiei (soție, mamă, fiică etc., ce conduc afacerea, decidând distribuirea capitalului, investirea profitului sau organizarea muncii prestate. De exemplu, vrăjitoarele de la marginea Bucureștiului lucrează împreună cu fetele lor, în care văd, deopotrivă, discipoli și contabili; în același timp, Aliodor Manolea are, tot în București, un cabinet deschis împreună cu soția sa; pentru a da dimensiunea afacerii dezvoltate de aceștia ar trebui să amintim scandalul recent în care au fost implicați: o clientă căreia i se promisese că va fi vindecată de cancer, i-a plătit lui Aliodor Manolea 50000 de euro cu TVA, pentru o promisiune vindecare de cancer (se numea „taxă de tratament”), fiecare ședință ulterioară fiind taxată cu 300 de euro plus TVA. À propos de evidența financiară a afacerilor de terapie miraculoasă, respectiva taxă a fost plătită de clientă... prin virament bancar, mascată sub forma unui contract comercial între firma psihologului și cea a clienței, respectiv un contract de management al resurselor umane, pentru că acesta ar fi fost obiectul de activitate al firmei parapsihologilor.

Esențial este însă și sectorul de marketing, derulat după toate regulile *business*-ului fundamentat pe raportul cererii și ofertei, pe dinamica pieței. Publicitatea se face fie în mod indirect, prin intermediul numeroaselor reportaje, anchete, știri care au în centrul lor cazurile particulare și care sunt prezentate prin toate genurile de presă, pe toate tipurile de canal, fie în

mod direct, prin reclame plătite, mai ales în ziarele locale, adică țintit, cu precădere prin prezentarea protagonistei și prin redarea câtorva cazuri reușite, cu valoare de exemplu.

Facem un mic exercițiu de memorie în ceea ce privește actantul magic/performerul actului ritual, o necesară „aducere la zi”, și amintim câteva dintre ipostazele acestuia/acesteia, în fapt tot atâtea metamorfoze în context istoric:

1. *doftoroaia*; „Știința ne luminează calea spre progres”, postula, în anii '50, doctorul Valeriu Bologa, condamnând apelul la baba-doftoroaie a satului; explicația ținea de sfera politicii: „regimul burghezo-moșieresc a avut grijă să împiedice să pătrundă lumina culturii” (Bologa, 1956: 9), iar „înșiruirea de pilde” despre diferite babe doftoroaie atestă, spunea medicul, „bezna propagată de superstiții”, dând astfel dimensiunea reală a locului important pe care doftoroaia îl avea, în ultimele două secole, în comunitate.
2. *vraciul*; într-o conferință din 1912, un medic de circumscripție din județul Ilfov, vrând să atragă atenția sătenilor asupra progreselor și foloaselor medicinei, în contrast cu ceea ce el numește „șarlatanii satelor” – „descântători, vraci sau vrăjitori, la ei alergați în grabă când vreunul ai d-voastră s-au îmbolnăvit și ei nu fac altceva de cât vă pun pe drumuri și vă iau gologanii” (Gâdescu, 1912: 7) – face, involuntar, și o trecere în revistă a multitudinii de boli (magice sau reale) ce puteau fi tratate prin apelul la performanțele magico-rituale de tipul descântatului de boală, ce demonstrează încrederea pe care, acum un secol, țăranul român o avea în *desfăcutul magic* ca remediu terapeutic. Notabilă este fraza în care medicul vorbește, sarcastic, despre prestigiul vindecătorilor: „când ți-o spune descântătorul ce să faci, faci și pe dracul în patru, scoți bani din piatră seacă și pleci la drum. Dacă doctorul îți spune că e boală grea, trebuie să te îngrijești mai mult timp, să urmezi regulat cu doctorii, iarăși spui că n-ai...” (*ibidem*, 28).
3. *baba descântătoare*; este o prezență constantă în cultura noastră tradițională, probabil formula cea mai comună a vindecătorului, protagonist al magiei casnice, domestice, cu o calificare de cele mai multe ori preluată din chiar tradiția comunității. În satul tradițional românesc, descântătoarea satului era des apelată pentru pricini multiple: întoarcerea, anihilarea sau manipularea rituală a bolii, ghicitul ursitului, dezlegări de farmece sau sporirea frumuseții ori refacerea manei animalelor. Folosind o recuzită rituală diversificată, căreia i-au fost atașate în schemele mentale specifice roluri simbolice, baba descântătoare performa un scenariu magico-religios ritual, combinat cu adjuvanți medicali empirici, cu rolul de a obține un efect (psiho)terapeutic cu rol de echilibrare.

4. *prezicătorul*; studiul făcut de Cristina Gavriluță atestă faptul că un număr foarte mare din cei chestionați (peste 60%), cred că „anumite fapte, fenomene, evenimente pot fi prevestite omului în diverse chipuri” (Gavriluță [C.], 2008: 159) iar „gestul de a practica sau a apela la serviciile divinatorii și magice are în primul rând o motivație socială (economică, familială, juridică, profesională etc.) (...) dar și disponibilitatea umană de a lăsa loc și altor forme de înțelegere și explicare a existenței, altele decât cele pe care le oferă știința modernă” (*ibidem*, 112); de la formele populare, autentice de „ghicire a viitorului” (moșteniri culturale), întâlnite în stadiul de tradiționalitate a satului românesc, s-a ajuns, printr-o etapă intermediară de divinație modernă (influențată de urbanizare, de accesul la internet sau amplificarea unor obiceiuri și tabieturi favorizate de deschiderea comercială – de exemplu creșterea consumului de cafea, necesară ghicitului), la o „pseudoindustrie” a „divinației savante” (*ibidem*, 219).

Comerțul cu preziceri are la bază publicitatea agresivă iar ca efect obținerea de profit financiar, tarifele fiind variabile, „după om”, adică mai mari pentru *vip*-uri; observația autoarei citate este aceea că protagoniștii se complac într-o falsă științificitate, denotată prin titluri academice inventate sau prin haruri care de care mai exotice; prin practicile divinatorii mânuite după un anumit scenariu, ghicitorul sau prezicătorul construiesc scenarii de viitor în funcție de care clientul să își poată modifica/modela acțiunile.

5. *preotul exorcist*; probabil cel mai cunoscut caz este cel al părintelui Ioan de la Poșaga, din Munții Apuseni, nu numai pentru reușitele sale notabile în ceea ce privește „scoaterea dracilor din om”, ci și grație mediatizării cazului (Troc, 1999: 128). Definirea „profesională” a preotului exorcist este una destul de dificilă: în general, se consideră că în timp ce supranaturalul licit este gestionat de preot, supranaturalul ilicit este gestionat de vrăjitoare/vrăjitor, dar în acest caz „fișele posturilor” celor doi performeri se suprapun parțial (deși neîncurajate de Biserica Ortodoxă, totuși, mare parte din aceste practici de vindecare miraculoasă prin scoaterea dracilor din om sunt tolerate de instituțiile ecleziastice).

Mai mult, dacă în lăcașul de cult (practic locul de muncă al preotului, biserica) preotul este resimțit ca un vrăjitor capabil să poruncească forțelor malefice să părăsească corpul pacientului, în afara acestuia, adică în casa parohială, acolo unde se stabilesc contactele, se fac programările și se decide diagnosticul și schema de tratament, el este

receptat ca medic: „mulțimea își așteaptă intrarea ca în fața unui cabinet medical” (*ibidem*, 132).

O analiză sociologică/etnologică a cazului atestă trei surse ale răului, materializate în tot atâtea diagnostice puse de exorcistul de la Poșaga: „viața fără de Dumnezeu, actele magice, acțiunea demonilor” dar „suferința trupului e doar o manifestare secundară a maladiei sufletești” (*ibidem*, 134); așadar, citită prin această grilă, terapia exorcistului se situează la confluența celor trei personaje-cheie ale sistemului de vindecare: preotul, cel care ar trebui să vindece omul a cărui viață e lipsită de Dumnezeu, descântătoarea/vrăjitoarea/magicianul care ar trebui să vindece omul „atacat” de acte magice malefice și medicul psihiatru, cel apelat să vindece mintea întunecată de „acțiunea demonilor” de orice fel.

6. *mentalistul*; personajul în cauză citește gândurile și poate vorbi cu morții, folosind hipnoza, programarea neuro-lingvistică, iluzionismul sau alte tehnici, acționând „prin puterea minții” sau „prin simpla exercitare a voinței” așa cum procedează Cristian Gog (2012, „Spectacolul minții...”), devenit brusc un personaj cu un mare bagaj de notorietate după câștigarea *reality-show*-ului „Românii au talent”; după un prim debut magico-terapeutic domestic (și-a vindecat o entorsă utilizând scenariul tradițional al terapiei folosite în *sclintit* sau *un leac băbesc*, după propriile-i cuvinte), a devenit mentalist, adică „o persoană care are capacitatea de a identifica și manipula unul sau mai multe elemente parapsihologice ale intelectului uman” (cum susține el pe *site*-ul personal); mentaliștii moderni susțin că sunt cunoscătorii unor tehnici de manipulare a individului situate la limita normalului cu paranormalul sau ca urmare a dezvoltării maxime a unor tehnici mentale proprii (telepatia, clarviziunea, telekinestezia, precogniția, hipnoza, meditația transcendențială, yoga).
7. *parapsihologul* și, în general, *mânuiitorii flăcării violet*; parapsihologul oferă servicii – *vip*-urilor și oamenilor politici, mai ales – de „bioterapie proximală și distală”, așa cum este cazul lui Aliodor Manolea, cel care a folosit astrologia și sinergia bioenergetică în campania lui Traian Băsescu din 2004 și l-a echilibrat pe acesta psiho-emoțional, fapt ce i-a favorizat succesul electoral. Dar, fapt notabil, atunci când presa l-a etichetat drept „vrăjitor”, deținătorul secretului flăcării violet s-a revoltat, reclamând afrontul la Consiliul Național al Audiovizualului, receptând asocierea drept „jignitoare” și generatoare de prejudicii de imagine...

8. *șarlatanul* – este cel mai des atașat ipostazei de fals terapeut, indiferent de epocă, de tip de magie sau de cultură; am reținut un studiu interesant semnat de Adrian Majuru, în care vorbește despre „vrăjitori, ghicitori, chiromanți, astrologi, prezicători, și mulți diverși șarlantani care se erijează în ultimii cincisprezece ani în salvatori de vieți și destine nefericite; (...) Se constată o recrudescență adesea insistentă a magiilor subterane, manevrate cu abilitate de indivizi dubioși, semianalfabeți în cele mai fericite cazuri, indivizi care manipulează nefericiri colective, extorcând speranțe iluzorii în mai bine” (Majuru, 2010).

Este vizibil faptul că o paletă extrem de largă de actanți sau pseudo-actanți magici încearcă să izoleze, să explice, să deturneze și să manipuleze o serie de nefericiri personale sau colective, datorate unor întâmplări neprevăzute de tipul divorțurilor, bolilor neașteptate, pierderii locului de muncă, prăbușiri ale norocului, sau unor evenimente fericite de tipul câștigului la loto, de exemplu; toate au fost experimentate de lumea eclectică a urbanului românesc, mereu în căutarea succesului, împlinirii, câștigului bănesc.

Formulele magiei din ruralul românesc autentic (satul tradițional) erau turnate în formele rituale tradiționale cu finalitate benefică, și mai rar malefică, într-o ordine mentalitară bine stabilită, în care superstițiile ca atare reprezentau doar o secțiune marginală, pe când aceleași formule magice preluate într-un urban construit de cele mai multe ori dintr-un rural forțat urbanizat (colonizarea orașelor cu țărani aduși aici la muncă, efect al industrializării, navetismului, școlarizării), mai ales în urma unei conviețuiri cu grupurile de romi din suburbiile orașelor, au generat o contaminare a bagajului de credințe și practici magico-mitico-rituale și un sincretism de scenarii. Avem, așadar, de o parte, baba descântătoare, personaj instituționalizat de cadrele mentalului colectiv tradițional (rural), care desface făcăturile magice uzând formule rituale verbalizate de tipul descântecului, în contextul cultural mai larg al descântatului terapeutic ce presupune o recuzită specifică și un instrumentar adecvat (un instrumentar gospodăresc, casnic, dar supraevaluat ritual prin atribuirea de similitudini magice), combinate cu o terapeutică largă, empirică, a leacului (plante de leac, dotate și cu componentă magico-rituală); de cealaltă parte avem vrăjitoarea țigancă, construită cultural pe o altă mentalitate și pe alte tradiții, inclusă într-un imaginar eminamente malefic, folosind o recuzită exotică (ghiocul, cărțile de joc sau tarot, scoica) și deseori terifiantă (găini moarte, găini negre, sânge, păr de cal, falange umane) și un instrumentar specific, totul preluat din spațiile indo-asiatice,

deci străin culturii europene /balcanice, cu acte orientate mai ales în scop distructiv, într-o performare eminentamente lucrativă.

În spatele renumelui pompos auto-construit – „celebrul astrolog”, „renumita vrăjitoare”, „cea mai mare magiciană” – se ascund deseori personaje dubioase de la marginea societății, deseori culpabile penal pentru formule diverse de ocultism derizoriu prin care generează experimente de manipulare a credinței colective (unii sociologi vorbesc chiar despre o psihoză colectivă).

9. vrăjitoarea de la *mica publicitate*; în ultima vreme, ziarele sunt pline de anunțuri și reclame care construiesc profilul unui performer dubios, cu cert ascendent în șarlatanie, definit de același Dominique Camus: în încercarea de a obține recunoașterea socială,

„vrăjitorii care au recurs la acest gen de anunțuri vin în general de departe, nu au nici o legătură cu mediul și nu sunt predispuși la întâlniri. Ei nu au, la drept vorbind, reputație și caută să-și constituie prin intermediul presei un capital magic; (...) prin publicitate, șarlatanul poate să se laude excesiv și să proslăvească rețete pentru care nu posedă cheile în măsură să le facă active, dar pe care se străduiește să le transforme în putere. (...) Toți vrăjitorii îl descriu pe șarlatan ca pe unul care se laudă prin publicitate pentru a dobândi o clientelă pe care nu o cunoaște și care se va îmbogăți mereu, grație anunțurilor din ziare. (...) El inventează o calificare și va încerca să o facă recunoscută. Adevăratul vrăjitor nu inventează nimic, fiindcă el cunoaște limitele puterilor sale. Șarlatanul nu le cunoaște, căci el forțează toate limitele pentru a-și da greutate. Este un profesionist al invenției și al supralicitării în raport cu puterile recunoscute” (Camus, 2003: 49-50).

Principiile care stau la baza organizării „profesiei de vrăjitor” pornesc de la recunoașterea publică a chiar existenței vrăjitorului iar aceasta este generată de eficacitatea actului magico-terapeutic; la rândul său, eficacitatea este fundamentată pe durata în timp a remediului, pe exotismul lui și pe excentricitatea posesorului/aducătorului. Sunt resorturile prin care vrăjitorul ilegal își poate construi legitimitatea, sugerând că deține putere magică; iar vehiculul ideal pentru propagarea informațiilor despre puterea magică deținută, esențială pentru formarea unei rețele clientelare aducătoare de venituri, este publicitatea.

O avem, așadar pe „atotputernica Vanessa, pricepută la iubiri de VIP-uri”, pe „tămăduitoarea Atena, care facilitează căsătoriile”, pe „vestita Trandafira, cea care are succes în orice problemă”, pe „celebra Claudia, posesoarea unor leacuri aduse recent de la

muntele Athos” sau pe „Mercedesa, regina magiei albe”; în încercarea de a se legitima pe ele însele ca actanți magici și de a acredita profesional leacurile lor imbatabile, toate vin de undeva și aduc leacuri nemaivăzute și vechi în alte părți, deci verificate, dar noi pentru noi, fundamentându-și puterea exclusiv pe exotismul unei călătorii cu valoare pseudo-calificantă (am remarcat preferințe speciale pentru India, Egipt, Asia, muntele Athos).

Există și un soi de legitimare secundă prin publicitate: după ce reclama personală a dat roade și clientela a fost formată, are loc o legitimare a legitimării: vrăjitoarele sunt invitate în emisiuni televizate „avizate” și își construiesc o nouă reputație, pe baza acelei mediatizări în *show-uri* tv la fel de dubioase...

Interesantă ni s-a părut și o abordare lingvistică/stilistică: există un „stil al vrăjitoarelor” (Neamțu, 2004), cu activarea câtorva dimensiuni esențiale ale discursului: nivelul iconic – fotografii personale, expresive, dinamice, în „exercițiul funcțiunii”: cu fusul, crucea, lumânările, cărțile de tarot, coroana sau alte simboluri ale puterii magice; nivelul lexical – cuvintele gravitează în paradigmele excelenței, extraordinarului, renumitului sau nemaivăzutului, asociate unor nume proprii de rezonanță mitică sau exotică, formând un limbaj excesiv valorizat pozitiv, care pune alături arhaisme (din familiile verbelor a descânta, a dezlega, a alunga, a fermeca) cu neologisme (epilepsie, paranormal, congres, atestată, autorizată), cu multe superlative, redat grafic printr-un exces de majuscule; nivelul sintactico-stilistic – aglomerarea calităților și serviciilor oferite, incoerent, cu o topică alambicată, cu greșeli de exprimare flagrante (dezacorduri, lipsa semnelor de punctuație și a conjuncțiilor) (*ibidem*, 57-69).

10. *e-vrăjitoarea* este vrăjitoarea modernă, contemporană, occidentală, globalizată, *trendy*, digitalizată; o regăsim în mediile on line, pe site-uri și pe portaluri, pe *facebook* și *instagram*; „Bine ați venit pe portalul oficial al vrăjitoarelor din România”, i se spune vizitatorului/clientului care intră pe www.vrajitoare.eu; la fel de bogat în informații și publicitate este și <http://vrajitoareledinromania.ro/>; găsim aici rubrici diverse: o listă a vrăjitoarelor din România (care par a fi, toate, de origine romă), interviuri cu cele mai cunoscute vrăjitoare (unele dintre interviuri chiar traduse în engleză...), o perspectivă internațională (un soi de schimb de experiență cu vrăjitoare din alte țări, de exemplu cu o „magiciană ereditară” franțuzoaică), mulțumiri, mesaje dar chiar și o fereastră de... ritualuri direcționate, dintre care am reținut „ritualul pentru făcut bani”, „ritualul pentru a face un bărbat impotent” și „ritualul pentru a scoate ridurile”, toate dezvăluite, cu

îngăduință, de celebre vrăjitoare (Sunita, Amalia, Vanessa, Olga, Brățara, Lucica etc.) dar și cele mai intense ritualuri de magie neagră.

Clienții vrăjitoarelor-țigănci moderne de la periferiile orașelor mari sunt persoanele marcate de acele situații anormale care generează un sentiment de insecuritate raportat la „dificultatea vieții cotidiene, presărată cu piedici mai mult sau mai puțin familiare”, sentiment care „poate să crească brusc, atingând un nivel al intolerabilului, al insuportabilului. Aceasta se întâmplă când toate elementele – componente ale unei situații normale – scapă atât omului, cât și oamenilor la care el face apel de obicei pentru a-l ajuta. Din acest moment, situația ține de domeniul anormalului”, adică de o „îrumpere a nenorocirilor, prea importante și prea frecvente, pe care omul nu mai poate să o controleze și căreia nu-i poate prevedea sfârșitul” (Camus, 2003: 63).

11. în fine, mai aflăm despre un „operator” magic de ultimă generație, tot un soi de magician, dar „expert al relațiilor interumane”, cel care, similar personajului creionat de Ioan Petru Culianu, se ocupă cu relațiile publice, propagandă, sondajele sociologice, contrainformațiile și spionajul, publicitatea, adică operatorul care practică magia în forma ei de „tehnică de manipulare”: este climatul în care au fost câștigate ultimele alegeri prezidențiale de Klaus Iohannis, în analiza profesorului Nicu Gavriluță (2015: 146 și urm.);

„în esență, campania PSD la prezidențialele din noiembrie 2014 a fost un proiect politic ratat de a manipula afectivitatea unui subiect colectiv (...). Efectul manipulării magice a fost unul pe dos (...). Ambele formațiuni politice au mizat pe ajutorul magiei moderne – cum ar spune astăzi Ioan Petru Culianu. Este vorba de televiziune, *facebook*, rețele de socializare, internet, SMS. Toate acestea îndeplinesc acum străvechiul vis al respectabilei magii: acela de a învinge spațiul și timpul, de a face posibilă ubicuitatea persoanei umane, de a comunica la mari distanțe, de a zbura prin aer etc.” (*ibidem*, 149).

Inventarierea succintă a actanților magici mai vechi sau mai noi ne determină să observăm un grad înalt de conservare a principiilor de organizare a activităților profesionale de magie/vrăjitorie/divinație și a clasei profesioniștilor, semiprofesioniștilor și șarlatanilor din domeniu, doar cu o firească modernizare și cu ușoare glisări mentalitare, dar fără mutații esențiale în logica raportării omului la sacrul ilicit, evidențiat în dorința de manipulare a destinului și de deturnare a lui în favoarea clientului sau în activarea mecanismelor de gestionare a puterii magice din partea actanților specializați.

Până la urmă, după secole de magie, credința în magie este recognoscibilă în credința în puterile vrăjitorești ale actantului; cele două entități se intercondiționează reciproc: vrăjitoria există pentru că credem în ea, credem în ea pentru că credem în puterea, harul și calitățile vrăjitorului, care configurează, astfel, capitalul lui de putere și toate aceste sisteme de reprezentare și de legitimare a credinței în vrăji și vrăjitori, în magicieni și în magie, în prezicători și în preziceri, recunoscute de omul modern care apelează la ritual, explică fundamentele ontologice ale magiei/vrăjitoriei, cu toate elementele sale constitutive.

Cadrele actului ritual magico-vrăjitoresc și oferta de servicii a prestatorilor s-a acomodat vremurilor actuale: anunțul publicitar scris sau reclama audiovizuală „vinde” povești despre nefericiri și eșecuri, despre pericole și nerealizări care, după intervenția specialistului în vrăjitorie, sunt transformate în povești de succes, cu final fericit, folosite, prin propagare, pentru a extinde rețeaua clientelară și pentru a spori veniturile performerului; numai astfel se explică de ce ura divorțului se poate transforma în fericirea căsniciei, falimentul este deturnat și se atinge prosperitatea, fata nemăritată își va găsi perechea (fie și pe www.sentimente.ro), soțul bețiv devine bărbatul iubitor iar dușmanul invidios devine prietenul cel mai fidel; „rezultat garantat”, cum spun anunțurile...

Clienții care apelează la forța vrăjitorului/vrăjitoarei sunt cam aceeași dintotdeauna: „anumite persoane care se simt neputincioase – de exemplu în fața unui șir întreg de necazuri tot mai mari sau a irumperii unui insolit brusc, brutal, grav – îi vor căuta pe cei despre care cred că au misiunea să intervină acolo unde orice acțiune întreprinsă de alții a eșuat” pentru că vrăjitoria „ordonează și clarifică o situație pe care eșecuri succesive de interpretare și de acțiune obișnuit întâlnite în societatea noastră au făcut-o cu atât mai intolerabilă” (Camus, 2003: 217).*

BIBLIOGRAFIE

Augé, Marc, 1995, *Religie și antropologie*, București: Jurnalul Literar, traducere de Ioan Pânzaru.
Bologa, Valeriu, 1956, *Despre vrăji, doftoroaie și leacuri băbești*, București: Editura Științifică.

* Textul, cu mici modificări, este și parte componentă a volumului *De la vrajă la vrăjeală. O antropologie a supranaturalului contemporan*, în curs de apariție la Editura Institutul European, Iași, la momentul predării acestui text la *Anuarul societății prahovene de antropologie generală*.

- Camus, Dominique, 2003, *Puteri și practici vrăjitoarești. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie*, Iași: Polirom, traducere de Muguraș Constantinescu.
- Favret-Saada, Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris: Gallimard.
- Gauchet, Marcel, 1995, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, București: Editura Științifică, traducere de Vasile Tonoiu.
- Gavriluță, Cristina, 2008, *Socioantropologia proceselor divinatorii*, Iași: Editura Institutul European.
- Gavriluță, Nicu, 2015, *Mit, magie și manipulare politică*, Iași: Editura Institutul European.
- Gâdescu, Petre A., 1912, *Descântătorii. Vracii sau vrăjitorii* (Conferință), București: Tipografia M. S. Niculescu.
- Julliard, André, 1997, „Urgia sortilor. Vrăjitoria zilelor noastre în Franța”, în Robert Muchembled (ed.), *Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi*, București: Humanitas, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, pp. 274-323.
- Lévi-Strauss, Claude, 1978, *Antropologia structurală*, București: Editura Politică, traducere de J. Pecher.
- Maffesoli, Michel, 2008, *Revrăjirea lumii. O etică pentru timpurile noastre*, Iași: Editura Institutul European, traducere de Elena Gabriela Stoian.
- Majuru, Adrian, 2010, „Pericolele practicării ocultismului asupra sănătății mentale”, <http://www.e-antropolog.ro/2012/02/pericolul-practicarii-ocultismului-asupra-sanatatii-mintale/>, (accesat la 28.02.2018).
- Mauss, Marcel, și Henri Hubert, 1996, *Teoria generală a magiei*, Iași: Polirom, traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu.
- Neamțu, Carmen, 2004, *Stilul publicistic*, Arad: Mirador.
- Răutu, Radu, Vintilă Mihăilescu, Viorica Nicolau, Mircea Gheorghiu și Valentin Toma, 2002, „L'Expérience du sacré dans la société roumaine actuelle”, în *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, tome 39/2002, București, pp. 124-126.
- Repciuc, Ioana, 2008, „Avataruri contemporane ale magiei populare”, în *Philologica Jassyensia*, Iași, http://www.philippide.ro/distorsionari_2008/623-631%20REPCIUC%20Ioana.pdf, pp. 623-631 (accesat la 28.02.2018).
- Riviere, Claude, 2000, *Socioantropologia religiilor*, Iași: Polirom, traducere de Mihaela Zoicaș.
- Sandu, Dan, „Vrăjitoria și practicile magice, forme suspecte de religiozitate”, <http://www.dansandu.ro/pdf/carti/vrajitoria-si-practicile-magice.pdf> (accesat la 28.02.2018).

- Troc, Gabriel, 1999, „Exorcism și vindecare în Biserica Ortodoxă”, în *Caietele tranziției*, nr 2-3/1998-1999, Cluj Napoca.
- Weber, Max, 2003, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București: Antet, traducere de Alexandru Diaconovici.
- , 2012, „Spectacolul minții. Secretele mentalistului Gog de la «Românii au talent»”, în *Semnele timpului*, <http://semneletimpului.ro/social/psihologie/spectacolul-mintii-secretele-mentalistului-gog-de-la-romanii-au-talent.html> (*accesat la 28.02.2018*).

Ioana-Ruxandra Fruntelată

i.frontelata@yahoo.com

Ipostaze ale corpului în cultura războiului*

Pentru omul arhaic („primitiv”, „sălbatic”, „ins folcloric”, „om al civilizației tradiționale”, *homo religiosus* sau oricum l-am numi pe omul ce trăiește în comunitate cu lumea văzută și nevăzută, cu vremea trecătoare și veșnică și cu semenii săi de aici și „de dincolo”, în virtutea unor legi nescrise, dar devenite o a doua natură), corpul său face parte integrantă din spațiul familiar și îi servește pentru poziționarea în spațiu, pentru măsurarea și modificarea acestuia, pentru mișcare și deplasare. În viziunea cosmicizată despre univers a omului portretizat în studiile „clasice” de etnologie și antropologie culturală, corpul însuși este un cosmos, o lume ordonată și investită, prin facultatea de simbolizare specific umană, cu atribute imateriale¹.

Este interesant de urmărit în ce măsură concepția despre corp ca metonimie a spațiului cosmicizat (corp – casă – sat – țară – lume) se păstrează și în ce măsură se modifică în cultura războiului modern, care implică dizlocare, aglomerare/amestecare, suferință și violență, printre alți gemeni ai haosului.

Pe baza experienței de ascultătoare, în spațiul românesc, a numeroase relatări orale din și despre Al Doilea Război Mondial și de cercetătoare „de cursă lungă” a culturii informale a războiului, despre care am scris o carte și mai multe studii², am formulat două ipoteze cu privire

* Traducerea în limba engleză între paginile: 187-198.

¹ Pentru o prezentare foarte sintetică a „reprezentărilor corpului în timp și spațiu” în „literatura etnografică” (Galinier, 1999: 172), vezi Pierre Bonte, Michel Izard (coord.), *Dicționar de etnologie și antropologie*, traducere din limba franceză coordonată de Smaranda Vultur și Radu Răutu, Ed. Polirom, Iași, 1999, pp.172-175.

² *Narațiunile personale în etnologia războiului*, Ed. Ager, București, 2004; “Games of Memory. Personal Narratives of Romanian World War II Veterans”, în *Ethnologia Balkanica. Journal for Southeast European Anthropology*. Volume 19/2016. Klaus Roth, Asker Kartari (eds.), LIT Verlag, Berlin, Wien, Zürich, 2017, pp. 309-322; „Primul Război Mondial oglindit în versuri țărănești”, în *Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”*, Academia Română, Serie nouă, Tomul 26, 2015, pp. 217-228; „De la manuscris la carte. Jurnale și «versuri» de

la subiectul percepției corpului în război: prima este aceea că războiul implică o împovărare a corpului „vechi” cu un „corp de război”, care devine o parte organică a veteranului. Așa cum luptătorii *Iliadei* erau identificați prin armura pe care o purtau (vezi cazul lui Ahile și Patrocle), „corpul de război” adaugă o nouă dimensiune culturală corpului deja dens culturalizat în *ethos*-ul omului arhaic. După cum scrie Paolo Giordano (2014: 9), într-un roman publicat în 2012 și inspirat de vizitarea ostașilor italieni staționați în teatrul de operațiuni NATO din Afghanistan (valea Gulistan): „... la treisprezece luni de la epilogul misiunii, Egitto poartă încă uniforma de ofițer. Două decorații i se lăfăie pe piept, chiar în dreptul inimii. De câteva ori l-a bătuit ideea de a se refugia în rândul civililor, dar uniforma militară i s-a lipit de trup centimetru cu centimetru, sudoarea a decolorat stofa, colorându-i pielea pe dedesubt. Dacă s-ar dezbrăca acum, e sigur de asta, și-ar da jos și epiderma, iar el, care se simte prost chiar și când e pur și simplu gol, ar fi mai expus decât ar putea îndura. Și, la urma urmei, de ce ar face-o? Un soldat nu încetează niciodată să fie soldat”.

A doua ipoteză, care trebuie discutată în legătură cu prima, pe care o argumentează dacă este validată, este că omul care participă la război trăiește două tipuri de experiențe de „de-corporalizare”: prin privațiune intensă și constantă (de somn, de alimente, de confort de orice fel) și prin identificare cu trupul sfărțec și chinuit al Celuilalt (prin contopire cu marele corp dezmembrat de pe câmpul de luptă). După cum știm, experiențele de decorporalizare îi sunt familiare membrului comunității tradiționale, cel mai cunoscut protagonist al lor fiind șamanul. În „cultura păcii”, astfel de experiențe echilibrează individul, repunându-l în contact cu unul sau mai multe dintre sufletele sale pierdute ori răpite de ființe divine ori magicieni răuvoitori. Ne întrebăm dacă această funcționalitate tradițională se mai păstrează (sau dacă se mai păstrează ceva din ea) și în cultura de război.

Modul în care îmi propun să verific cele două ipoteze este urmărirea percepției corpului într-un microcorpus compus din trei documente: un jurnal de front din anii 1942-1943, publicat în

front”, în Cristina Bogdan, Alexandru Ofrim (coord.), *Pentru o istorie culturală a cărții și a practicilor de lectură*, Ed. Universității din București, 2015, pp. 409-420; „«Eroul necunoscut» - un profil etnologic”, în *Studii și comunicări de etnologie*, Tom XXVII/2013, serie nouă, publicație apărută sub egida Academiei Române, Institutului de Cercetări Socio-Umane Sibiu și Centrului Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Sibiu, Ed. Astra Museum, Sibiu, 2013, pp.72-82; „Jurnale din Belgrad”, în *Sinteze*, vol. 6/1999 volum editat de Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, București, 2000, pp. 28-34.

volum în 1999, care-i aparține unui membru al micii intelectualități rurale, Mihai Bălaj³, și două documente etnologice rezultate din textualizarea și contextualizarea a două relatări orale înregistrate de mine în 1996, în comuna Băuțar, jud. Caraș-Severin, de la doi veterani de război din localitate, Gheorghe Găină și Bucur Opruț.

Mihai Bălaj, născut în 1909 într-o familie de țărani săraci din satul Roșiori, aflat în ținutul Sătmarului, absolvent al Școlii Normale de Învățători din Oradea în anul 1930 și exercitându-și meseria de dascăl în mai multe sate din nordul Transilvaniei, a fost mobilizat pe data de 5 iulie 1942, ca sublocotenent al Batalionului 10 Vânători de Munte de la Sighetu Marmației, aflat în avangarda Diviziei 2 Munte. Batalionul lui a mărșăluit spre Caucaz, participând la luptele grele de la Kisbrun, de la cota 910 a masivului Elbrus, de la Nalcik, Orjonikidze, Alagir și Valea Zran. În timpul încercuirii Stalingradului, Divizia 2 Munte, subordonată din data de 23 august 1942 Armatei 1 Blindate Germane, a blocat defileurile Caucazului, pentru a asigura câmp liber de acțiune trupelor germane. După înfrângerile de la cotul Donului și Stalingrad, batalionul lui Mihai Bălaj s-a retras prin strâmtoarea Kerci, cu lupte grele și pierderi mari și a rămas pe frontul din Crimeea până în 1944, dar autorul jurnalului a revenit în țară în noiembrie, 1943, după ce suferise un episod de hepatită. Însemnările din jurnal sunt cuprinse între 5 iulie 1942 și 21 mai 1943. Ajuns în țară, Mihai Bălaj a rămas ca adjutant la partea sedentară a Batalionului 10 VM, în Hațeg, până la demobilizarea din 10 mai 1945. În 1951, în perioada dură a regimului comunist, a fost dat afară din învățământ pentru că luptase pe frontul de est, împotriva Uniunii Sovietice. A revenit în 1952, a fost din nou demis în 1958 și până în 1962 și-a câștigat pâinea ca șef al serviciului de aprovizionare de la Fabrica de Drojdie „Seineana” din Seini, Maramureș. După aceea a fost reprimat în învățământ, s-a calificat ca profesor de limba și literatura română pentru gimnaziu, urmând cursuri la Cluj și s-a pensionat în 1966. A realizat monografia școlii și a corului din Seini și a publicat constant articole despre personalități ale culturii și istoriei românești (Căpîlnean și Rusu, 1999: 5-11). S-a stins din viață în 1976, fără să-și fi putut publica jurnalul de front, „pe care l-a păstrat ascuns, cu riscul pierderii libertății în anii regimului comunist” (*ibidem*, 11).

Consider că jurnalul lui Mihai Bălaj este reprezentativ (și) pentru mentalitatea „insului folcloric”, deoarece autorul este, prin naștere și familie, un om al satului românesc tradițional de la începutul secolului al XX-lea, iar prin educație, împărtășește o ideologie națională de război,

³ Mihai Bălaj, *Jurnal de front (1942-1943)*, ediție îngrijită de Vasile Căpîlnean și Viorel Rusu, Editura Gutinul, Baia Mare, 1999.

dar și o „poetică” a scrierii despre război care conferă discursului lui un anumit formalism „corect politic”. Este cu atât mai revelator să observăm, în cazul unui astfel de document, abaterile de la tonul convențional în momentele când ostașul este prea marcat de experiența războiului pentru a mai filtra prin limbaj experiența directă, dar are, în același timp, deprinderea scrisului și poate așeza convingător în paginile jurnalului de front ceea ce a văzut și simte.

Am avut șansa să înregistrez, pe 5 și 6 aprilie 1996, și două relatări orale despre război de la doi foști combatanți din același batalion cu Mihai Bălaj, veteranii de război Gheorghe Găină și Bucur Opruț din comuna Băuțar (jud. Caraș Severin), ambii născuți în 1920 (Frunțelată, 2004: 127-141). Gheorghe Găină a fost radiotelegrafist-șef al Batalionului 10 Vânători de Munte și a participat la război pe frontul de est până la finalul lunii noiembrie, 1942, când a fost rănit la genunchiul drept de un proiectil de brand, într-o pădure unde se ascundea cu radioul, în timpul luptelor grele pentru ocuparea versanților Văii Zranului. După rănire, a fost evacuat și a ajuns la un spital din „Lemberg” (denumirea germană a orașului Lwów din Polonia), unde a stat opt săptămâni și i s-au scos din picior patru schije. Apoi a ajuns în țară, la „garnizoana” lui, de unde a fost lăsat, după câteva luni, la vatră. Pe front, a avut un jurnal de front în care scria în fiecare zi, dar nu l-am putut vedea, pentru că, din spusele lui, îl dăduse cuiva și nu-i mai fusese înapoiat.

În război, Bucur Opruț, de meserie agricultor și tâmplar, a fost sergent trăgător la mitralieră în Batalionul 10 Vânători de Munte. A luptat până la retragerea ultimilor ostași români din Batalionul 10 VM din Crimeea, în mai, 1944. A trecut prin toate întâmplările despre care povestește și Mihai Bălaj în jurnalul lui și a scăpat „fără nicio zgârietură” din situații desperate. A ajuns în țară, la Constanța, pe 29 mai 1944, cu vaporul german „Frankfurt” și fiind tâmplar și pentru că luptase deja aproape trei ani, a fost mobilizat în zona Hațegului la un atelier, până la terminarea războiului.

Jurnalul lui Mihai Bălaj și relatările lui Gheorghe Găină și Bucur Opruț sunt comparabile din perspectiva „istoriei mici”, pentru că prezintă experiențe personale din aceeași campanie, la care au participat (Gheorghe Găină și Mihai Bălaj până la un punct, Bucur Opruț până la capăt) ca ostași ai aceluiași batalion. Parcurgând textele, înțelegem că însemnările ordonate cronologic și exacte ale lui Mihai Bălaj sunt completate de amintirile mai difuze, dar exprimând trăiri foarte puternice, pe care le povestesc veteranii din Băuțar. Este ca și cum Mihai Bălaj ar fi trasat un desen, iar Gheorghe Găină și Bucur Opruț ar fi așezat culoarea, lucrând toți trei la același tablou. Rămânând în cadrele acestui tablou, voi alege doar câteva elemente care-mi permit o reflecție asupra reprezentării corpului „omului arhaic” (în cazul de față, din comunitatea rurală tradițională românească a secolului al XX-lea) în cultura războiului.

Rutina de război

Ritmul vieții de război, o viață de oameni înstrăinați și veșnic aflați pe drum, este „îmblânzit” prin analogii cu situații familiare din satele de acasă. Vineri, 25 septembrie, 1942, Mihai Bălaj notează: „Senin și cald. Ostașii lucrează de zor la facerea bordeielor. Desigur, cei din spate, căci cei din linia I trebuie să vegheze. Peste zi ies afară din adăposturi și ei, stau la soare, camuflați în porumb sau floarea-soarelui, ronțăie la semințe de floarea-soarelui și visează prin satele lor, cum se culege porumbul, cum se culeg strugurii și cine mai știe ce. Acum le dă răgaz inamicul și la așa ceva. Din când în când le țiue pe la ureche vreun glonț sau se sparge prin apropiere vreun obuz. Nici nu se mișcă. Stau flegmatici. Sunt așa de obișnuiți cu așa ceva (...) Cum să te culci la 5,1/2? (...) Câțiva ostași tot nu pot dormi. Stau în jurul unui foc, aducându-și aminte de șezătorile lor de la desfăcat porumb și cântă duios: Munte, munte brad frumos / Ia pleacă-ți vârful-n jos / Să mă urc în vârful tău, / Să mă uit în satul meu / Să-mi văd casa și averea, / Copilașii și muiera. / Copiii ’ntreabă de mine / - Mamă, tăticu când vine? / Scrie-i mamă ca să vie / Din Caucaz din cătănie / - Fiți copiii pe pace / Căci mămica totu vă face. / - Să ne faci, măicuț’, o mie / Că tăticul n-o să fie / Tăticul ne ia în brață / Și ne sărută pe față / Și ne pune pe genunchi / Și ne sărută pe frunte” (Bălaj, 1999: 62-63).

Miercuri, pe 7 octombrie, 1942, ostașii „sapă la adăposturi” „desculți și în cămăși numai”, pentru că e un „timp admirabil”; „Sunt de admirat acești oameni cari, mai bine cu mult de o lună, stau mai mult în pământ decât afară scurmând întruna ca sobolii, pentru a-și face mai multă comoditate și a se apăra mai bine de ploaia de gloanțe care cade zi și noapte asupra lor. Sunt de admirat acești oameni cari de 40 de zile stau cu nervii încordați și cu ochii țintă la dușman, atât ziua cât și mai ales în nopțile cu ceață groasă și întunecoasă, cari în acest timp țin 12 ore. Acești oameni mănâncă numai de două ori la zi și numai noaptea, căci ziua nu se poate pătrunde acolo, pentru a nu se descoperi amplasamentele” (*ibidem*, 67).

Vineri, 23 octombrie, 1942, „E frig. Astă noapte a căzut brumă groasă. Am mers pe jos căci călare nu-mi simțeam picioarele de frig. Peste zi e soare, dar «soare cu dinți», cum se spune când e frig. Ostașii s-au dezbrăcat și-și scutură hainele și se spală (...) Seara se împarte ostașilor ciocolată, țuică și țigări, precum și hrană de rezervă. Deși frig, dormim afară în gropile ce ni le-am săpat și pe cari am pus o foaie de cort, saci, coceni de porumb ca să nu ne brumeze” (*ibidem*, 76-77).

Zilnic, batalionul străbate distanțe foarte lungi: „Marșu-l aveam 43 de kilometri pe zi. Azi trebuia să-i facem pe toți. N-aveai voie să stai până nu (ai făcut) 43 de kilometri. Mergeam și zi și

noapte încontinuu. La 43 de kilometri se da repaus două ore. Asta pentru mâncare, pentru puțină odihnă, schimbatu' ciorapilor de la picioare, mai o baie rece la picioare, căutam așa, unde se putea ca să faci treburile astea. Mergeam ziua și noaptea. (...) Se adunau, cum mergeau în marș, patru soldați în grupă, mergeau ținuti de subsuori. Și doi dormeau, doi conduceau. Aici mergeai cu ochii-nchiși, dormind. Visai. Și ăștia doi te conducea. La urmă, adormea a'lați doi și a'lați doi conduceau" (Gheorghe Găină, în Fruntelată, 2004: 132).

Privațiunile și suferința

Vineri, pe 7 august, 1942, „Sufală un vânt teribil și e o arșiță grozavă. Praful e răscolit de vânt și coloane și întunecă văzduhul. Praful e negru și se depune în straturi groase pe oameni, pe cari abia-i recunoști” (Bălaj, 1999: 35).

Ostașii rabdă mai ales de sete, dar și de foame: „în timpul marșului pot să spun, nu căpătam apă, mergeam, era stepa asta, de...; am mers două săptămâni de zile și n-am găsit nici un pârâu, nici o fântână. Venea cu sacaua cu apă și ne-aducea, că era pe-o căldură mare, în iunie, iulie. Era cald și ne da un capac de gamelă de apă pe zi. Atât ne da. Aia o gustai numai ca să-ți uzi buzele. N-aveai de unde să te hidratezi, nici de mâncare, nici de nimica. Am ajuns din ce în ce unde mai erau bălți. Era bălți, așa de stătătoare, cu pânză de-asta de broaște, verde, nu știu ce. Ne-apucam acolo, nu-ncăpeau toți cum să bea apă de-acolo. Credeam că cine știe, s-o-mbolnăvi vrulul. Nimic nu era. De-acolo beai, de unde-apucați, nu mai cătai că-i cu de-asta de broaște, cu nu știu ce. Beai apă de-acolo, că n-aveai ce să mai faci. (...) Era mizerie” (Gheorghe Găină, în Fruntelată, 2004: 132). „Mergeam zile-ntregi și nu dam de apă, absolut. N-aveam de unde să bem apă. Era nisip. Cât era de căldură, mergeam cu masca pe cap, că nu puteam să mergem așa, ne orbea. Și la cai le puseasă de-astea, celofane în ochi” (*ibidem*, 128-129).

„Am leșinat de foame. N-aveai cum să stai. A fost tragic, foarte tragic. Noaptea, toată noaptea, cât e noaptea de mare, fără foc, că la foc se țintea, se trăgea. Acolo-n zăpadă, colo jucam, acolo... Doamne ferește... N-aveai ce să faci, că la foc trăgea. (...) la Petrovskiaia, opt zile n-am mâncat decât patru cărtofi. Opt zile... (...) Trei sute cincizeci de kilometri am mers cu calu', n-am mâncat, n-am băut. Eu numai pe șauă. Am putrezit pe șauă, și spate și tot, absolut, nu mai puteam” (Bucur Opruț)⁴.

⁴ 6.04.1996, transcriere de Ioana Fruntelată.

Mihai Bălaj notează duminică, pe 30 august, 1942: „Abia dacă îmi mai dau seama dacă e duminică. De câteva zile nu m-am mai spălat nici pe față. Sunt murdar. De o săptămână nu m-am descălțat și dorm îmbrăcat și încins cu toate alături de mine” (Bălaj, 1999: 51).

Miercuri, 28 octombrie, 1942: „Dimineța e o ceață groasă. Azi noapte am dormit tot sub cerul liber, acoperit numai cu pelerina de ploaie și având un braț de paie sub mine. Trifu mă strânge în brațe ca să ne încălzim unul de altul” (*ibidem*, 80).

Frigul cumplit și lipsa de odihnă și de igienă sunt devastatoare: „În luna august începuse o zăpadă și-un ger, ceva grozav. Nu te mai puteai, cum să spun, dezbrăca deloc. Erăi tot îmbrăcat în manta, pe tine, încins, nu știu ce. Și nici să ne desculțăm, n-aveai unde, n-aveai unde să dormi. I-a pus pe alții pe o creastă de munți să apere, era zăpadă mare. Era zăpadă mare, nu puteai să bei nici apă, că era totu’ înghețat. Luam crăci multe și ne-așezam și dormeam pe crăci, ca să nu fim pe zăpada goală. Păduchii ne mânca de vii. Atâta păduchi era... În timpul nopții, cu crăci de prin pădure, se făcea câte puțin foc, cât era de ger și de frig, lepădai hainele și luai, luam cămășile, chiar și ofițerii, sublocotenenți, locotenenți, care avea ordonanțe, puneai cămașa lângă flacăra focului și așa picau și pocneau păduchii. Era rană pe spate și picioarele erau înghețate. Nu ne descălțasem de o lună și jumătate deloc, n-aveai unde în zăpadă să stai acolo” (Gheorghe Găină, în Frunteletă, 2004: 129).

„Ai noștri au luptat adeseori desculți, ruți, fără flanele și cojoace scumpe, dar au luptat. După marșuri de câte 60 km, fără repaus am intrat în poziție de-a dreptul. Nimeni nu l-a întrebat pe soldat dacă de 6-7 săptămâni a mai schimbat cămașa de pe el sau dacă s-a curățat de păduchi. Ofițerii, începând cu comandantul de batalion până la soldat, toți au avut păduchi” (Duminică, 14 februarie, 1943) (Bălaj, 1999: 114).

„Atunci cu frigul mare, atunci răniții mureau și n-aveai unde, n-aveai loc sufletului... unde să te dezbraci, unde să te duci, n-aveai cum, n-aveai cum. Da. Nu era glonțu’ sau linia-ntâi. Asta era jucărie. Mizeria. Da. Foarte greu. Ferească Dumnezeu să vie război; nu știu ei ce-i războiul. Că v-am spus eu. Nu e că te-mpușcă ăia și cutare. Nu-i asta. Războiu-i mizeria” (Bucur Opruț, în Frunteletă, 2004: 136).

După frigul îndurat în iarna anului 1943-1944, cei care mai erau în viață din batalion ajung în Crimeea: „Când ne-o dus în Crimeea s-apropia și primăvara. Martie, aprilie. O picat carnea tot după noi de-un deget. N-am putut nici să mai mergem, nici să mai umblăm, o trimis avionu’ direct după ciorapi d-ăștia cum îi spunem noi, de lână. De-acolo n-am mai mișcat. Tot și urechi și nas și la picioare, și unghii, și ne pica numa’ carne, numa’ pica după noi, arasă. Am ajuns și-n ’44. (...) a fost o adunare mare și generalu’ Dumitrache. A fost comandantu’ Diviziei a II-a

de Munte. Ne spunea: «O s-ajungeți acasă, care-ajungeți. (sacadat) Nu aveți cuvinte de povestit ce-ați pățit. N-o să aveți cuvinte de povestit ce-ați pățit»” (*ibidem*, 139).

Corpul și moartea în „infernul războiului”

Fapt curent în linia întâi, priveliștea terifiantă a cadavrelor răspândite peste tot și „negrijite” cum se cuvine „la mort” le impune ostașilor preocupări testamentare: „Pe un drum 4 nemți morți, neîngropați. Sunt negri. Povestesc cu camaradul Trifu și-i spun: «Măi, Ioane, auzi, eu n-aș vrea să rămân așa într-un șanț. Te rog foarte mult, în orice situație ai fi, să te ocupi de mine, să-mi faci un sicriu și să mă îngropi omeneste și creștinește. Eu îți promit că voi face la fel cu tine, dacă s-ar întâmpla!» Îmi promite” (Bălaj, 1999: 27 [Luni, 27 iulie, 1942; în jurnal este scris, incorect, 28 iulie în loc de 27]).

Cei ce rămân în viață îi recuperează și-i îngroapă pe cei căzuți: „Găsim morți prin prăpăstii. Evacuarea se face anevoie. Morții se pun pe spatele cailor pentru a putea fi coborâți. Acum se coboară cu sublocotenentul Tutelea. Când maiorul Busuiocescu îl vede în foaia de cort merge și-l sărută pe amândoi obraji. A fost un ofițer de elită al Batalionului și un învățător distins” (*ibidem*, 89 [Marți, 1 decembrie, 1942]).

Luni, 26 octombrie, 1942, Mihai Bălaj zugrăvește o imagine infernală: „După trecerea apei, drumul era plin de cadavre de oameni și cai. În șoseaua asfaltată gropi uriașe făcute de bombe. Un rus mai dă semne de viață și acum. Altul este cu capul într-un gard și așa a rămas. Altul a ars, abia se cunoaște că a fost om vreodată etc. (...) Am dormit peste noapte îngropați în șanțuri (...) De două zile n-am mai mâncat mâncare caldă. Suntem sleiți de puteri și consumați de emoții. Toată noaptea ne-a luminat focul vreunei sonde care ardea cu flăcări fantastice ...” (*ibidem*, 78-79).

Miercuri, 3 martie, 1943, „La orele 11 satul era curățat, iar mormane de morți zăceau peste tot. Artileria și tunurile au mutilat oribil cadavrele” (*ibidem*, 124).

După o bătălie din Valea Zranului (interlocutorul pronunță „Valea Zdraului”), în care trage cu mitraliera până rămâne fără muniție și smulge cu greu un încărcător din mâna unui camarad mort, Bucur Opruț realizează că, literalmente, i s-a făcut părul măciucă: „Doamnă, dacă vă spun așa, dacă mă credeți... Când și când, mă uitam înapoi, cine mă trage de gât. Și nu era nimeni. Cin’ mă trage de gât? N-a fo’ nimeni. Cureaua de la cască. Păru’ era ridicat și mă trăgea cureaua aici. Tragic. Tragic de tot” (Bucur Opruț, în Fruntelată, 2004: 135).

Rănit, Gheorghe Găină experimentează o stare de neputință fizică dublată, însă, de o perfectă luciditate: „Nu puteam să grăiesc nimic, aveam toată conștiința, știam ce ei mă-ntreabă, ce spun, dar nu puteam să vorbesc. Mă gândeam, mă, să mor? N-aș avea știință. Dar n-am putut să vorbesc. Câteva minute deloc. N-am putut să grăiesc nici un cuvânt” (Gheorghe Găină, în Fruntelată, 2004: 131).

Vineri, 1 ianuarie, 1943, Mihai Bălaj scrie că „Lăsăm în urmă toți morții noștri!” (Bălaj, 1999:99). Această lamentație ar putea să ne deschidă o înțelegere a corpului în război în cheia cosmicizării caracteristice mentalității arhaice. Pe de o parte, prin rutina militară în care se instalează și care-i ajută să reziste unor situații ce depășesc puterea noastră de imaginare, ostașii apropie pământul străin de acela de acasă, gândindu-se, în timp ce se ascund de inamic într-un lan de porumb, la vremea culesului cerealelor. Pe de altă parte, prin sângele pe care-l varsă și prin trupurile lor care rămân acolo, ei consacră, la modul sacrificial pe care-l cunoaștem din rituri, calea fără întoarcere a războiului: „Lupta celor care îndură pe aici mizeria câmpului de luptă, sângele atâtor răniți curs pe aici și morții noștri ruși pentru totdeauna din sânul pământului care i-a zămislit, cer o dreaptă răsplătire” (*ibidem*, 58-59 [joi, 17 septembrie, 1942]). Prin urmare, construcția „corpului de război” este cosmicizată prin amestecul cu pământul dușmanului, iar ceea ce rezultă este o înrudire simbolică pe care cei care „au făcut frontul” nu o mai pot uita. Cel mai frecvent, din câte am observat, „obsesia” războiului se traduce în formarea unui repertoriu de amintiri narativizate, a unui „corp de cuvinte” ce fac posibilă supraviețuirea corpului și a sufletului veteranului după „coborârea în Infern” trăită în calitate de combatant.

Cea de-a doua ipoteză pe care am formulat-o, privind efectele „decorporalizării” prin dispariția limitei între corpul propriu și masa de corpuri suferinde din jur și prin supunerea corpului la privațiune intensă și de lungă durată, implică o investigație mai complexă decât aceea care face obiectul studiului de față, aducând în discuție concepte ce țin (cel puțin) de antropologia medicală, etnopsihiatrie și antropologia sacrului, pentru a stabili dacă participarea la carnagiul războiului convențional modern poate să fie situată în perimetrul experiențelor extatice. În acest punct, ne rezumăm la a constata că este posibil ca starea de „decorporalizare” în război să apară ca rezultat al inducerii unei tensiuni psihice asemănătoare cu aceea trăită de individul religios din comunitățile tradiționale. Privite din afară, violența exacerbată combinată cu privațiunea extremă și afectând o întreagă armată par a arunca în aer toate resorturile umanității. Folosind o experiență „din interior”, transpusă în versurile poetului Radu Gyr, el însuși participant la Al Doilea Război Mondial pe frontul de est, am putea presupune că una dintre resursele de supraviețuire este tocmai ancorarea carnagiului colectiv într-o trăire religioasă: „Ura! Țâșnim din gropi și din

șanțuri. / Iadul se smulge și scapă din lanțuri. / Îngeri de fier ca niște mari cruci / plutesc prin amiaza de tuci / și varsă pe noi numai stânci și butuci” (Gyr, 2016: 26).

BIBLIOGRAFIE

- Bălaj, Mihai, 1999, *Jurnal de front (1942-1943)*, Baia Mare: Editura Gutinul, ediție îngrijită de Vasile Căpîlnean și Viorel Rusu.
- Căpîlnean, Vasile și Viorel Rusu, 1999, „Cuvinte despre omul Mihai Bălaj”, prefață la Mihai Bălaj, *Jurnal de front (1942-1943)*, Baia Mare: Editura Gutinul, ediție îngrijită de Vasile Căpîlnean și Viorel Rusu, pp. 5-11.
- Fruntelată, Ioana-Ruxandra, 2004, *Narațiunile personale în etnologia războiului*, București: Editura Ager, 2004.
- Galinier, Jacques, 1999, „Corp”, în Pierre Bonte și Michel Izard (coord.), 1999, *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iași: Polirom, traducere din limba franceză coordonată de Smaranda Vultur și Radu Răutu, pp. 172-173.
- Giordano, Paolo, 2014, *Corpul uman* (roman), București: Humanitas Fiction, traducere din limba italiană de Vlad Russo.
- Gyr, Radu, 2016, *Crucea din stepă. Poeme de războiu*, București: Editura Blassco, prefață de Barbu Cioculescu.

*Corina Matei**
coramatei@yahoo.com

“Corporeity”, Equality and Contemporary Man

Motto: “Cultural trends now fashionable in the West favor an egalitarian approach to life. People like to think of human beings as the output of a perfectly engineered mass production machine. Geneticists and sociologists especially go out of their way to prove, with an impressive apparatus of scientific data and formulations that all men are naturally equal...” (Carlo M. Cipolla, *The Basic Laws of Human Stupidity*, 1976).

Introduction

As it is well known, in the 19th century, the very theoretical beginning of physical anthropology was related to the name of a scientist who was also a racist, an antisemitic, and an anti-democrat – Joseph Arthur de Gobineau (*An Essay on the Inequality of Human Races*, 1884) (Cf. Pribac, 2004: 25). Other specialists in physical anthropology such as Paul Broca and Alěš Hrdlička have had secularized perspectives which influenced the development of their discipline. Given these circumstances, and also the dominant evolutionary theory in the 20th century, the perception of human body in the field of general anthropology was a secularized one.

In addition to that, the colonialist epoch put its fatal imprint on the anthropological view for many decades. As a result, we would find in any textbook of anthropology phrases and expressions like this: “Like other animals, human populations evolve genetically in response to natural selection...”; or we would find “Allen’s Rule”, which is a zoology rule, applied to pygmies, and so on (Kottak, 1987: 56, 57). As I believe, this situation led to a simplified approach of the topics (race, kinship, body build, body decorations, body language etc.). By its

*Associate Professor, “Titu Maiorescu” University, Bucharest

conception, the research was neglecting many cultural aspects regarding human body as a cultural construct, in different geographical or historical contexts; and all these under the claim that the anthropological researches have a scientific nature by all means.

Cipolla's perception could be anyone's perception, given the obvious signs we encounter in nowadays media, especially in social media, as well as in any form of mass culture. In fact, contemporary civilization is so marked by a consumer mentality that this perception of an equality among all human beings proves to be very fit and very convenient. In my opinion, it is also a contemporary continuation of the process of massification, a social process conceptualized by the philosophers of Frankfurt School (Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm etc.)

If we were to think about Cipolla's perception from an anthropological perspective, we could distinguish two different nuances in this egalitarian approach of contemporary man, an approach highly extended indeed. The first nuance is a descriptive one: the cultural tendencies, the genetic data, the sociological discourse, all these seem to scientifically claim that there is an objective equality among human beings. And this equality has nothing to do with the political concept of equal chances, as long as genetics has something to say about it. The second nuance is a normative one: the claim is only apparently scientific, but it seems more like a wish, like a desirable and fashionable belief, or even like an ideological struggle to impose this equality among human beings. Maybe here we could suspect a political goal.

As I believe, in the very egalitarian view – which is embodied in a naturalistic view of human life – is to discover the contemporary perception of human body as an instrument among other instruments, better or worse than other instruments, at the owner's disposal.

In this paper I will try to emphasize what I consider to be some of the cultural roots of the contemporary egalitarian conception regarding human beings and human bodies. It is the same basic conception we encounter in anthropology and I think that, by judging the historical facts and theoretical data, we will be able to more clearly evaluate whether the egalitarian view is a descriptive (even scientific) one or just a normative one. Also I'd consider the cultural reverberations which this value of equality has been producing in the Western civilization until this day. In the process, I will strive to identify the place of anthropology's "voice" in the contemporary "chorus" on this topic of human body, including contributions of philosophy, sociology, theology.

History of an ideal

Equality, together with liberty and fraternity, has been a flagship value of the French Revolution. It has been decisively influencing the entire modern and contemporary history; egalitarian mentality expanded from our 1848 movement or the American Revolution to the contemporary world-wide promotion of the Human Rights.

Now, the question is: to what extent this value of equality has been applied and observed in the French and American societies of those times and how it is promoted nowadays?

Historical details show that the attempt of the French revolutionaries to lead the country pursuing the three great values as ideals – liberty, equality, fraternity – translated into successive establishments of terror and destruction (Madaule, 1973). What exactly went wrong in the revolutionary ideology and strategy of promoting liberty and equality?

One explanation could be that the mere play on some abstract values and ideal rights is not enough to lay the moral and then legal foundation of a society. It was a “philosophical revolution” (*ibidem*), as criticized in the epoch (Burke, 1951: 128-129). Due to its abstract values replacing mandatory rules and laws, individuals cannot peacefully cohabit. Only on a sound legal base, a system of civic and moral rules, principles and norms could be effective, although the moral norms should initially inspire the legal norms. Only a system which all the members of society abide by, accepting their duties and rights, could lead to a peaceful society. Otherwise the equality of all men could signify that anyone is in danger to lose his/her life, liberty, property etc. And that seemed to be the case with so many years of revolution. It goes without saying that the value of human body was dramatically decreasing, since in that times the death toll ranged in the tens of thousands, other hundreds of thousands emigrated and settled as far as the icy regions of Canada and almost half a million people have been arrested (*Cf.* Madaule, 1973). The English thinker Edmund Burke was writing: “France has bought poverty by crime! France has not sacrificed her virtue to her interest, but she has abandoned her interest, that she might prostitute her virtue” (Burke, 1951: 30-35 *sqq.*) The French have been blamed for the fact that they despised the specialists’ expertise in politics and religion, all the debates, the resolutions, the procedures, while the enforcement of any new measures by the “enlightened” neophytes entailed the use of armed force (*ibidem*, 212, 213).

Human Rights have been articulated in the spirit of the Enlightenment, the influential movement in the 18th century Europe as well as America. At the onset of the French Revolution, the Declaration of the Rights of the Man and of the Citizen (*La Déclaration des droits de*

l'homme et du citoyen) has been proclaimed. Its first article provides: “Men are born and remain free and equal in rights. Social distinctions can be founded only on the common good” (*Declaration of the Rights...*).

This text, albeit simple and reasonable, raises issues related to its ethical, social and political functionality.

First of all, the phrase “les hommes”, although translated in “men”, referred only to the male citizens, not to all individuals (*ibidem*). This makes it less encompassing.

Second of all, a right is enunciated (the equality in rights of all individuals), but it is not ensured through special, state-regulated, legal measures, but through what is expected from men, a subjective wishful attitude: men should consider themselves equal and agree on the common good. It goes without saying that, if this scenario is not put into practice, out of belief or for fear of being sanctioned, then this right remains abstract and completely non-functional. That's because any lucid human being has the psychological tendency and even the biological egoism to consider his/her person more important to himself/herself than other beings, human or animal, and to action according to this subjective evaluation.

These historical realities make one wonder why the ideologies based on human Reason and on the high values of liberty and equality have been producing, throughout the last two centuries, so many conflagrations? Given the generous view on the universally reasonable human being in the background, couldn't they have evolved otherwise, less aggressive? In fact, if we wanted a more profound answer to the question what went wrong with the idealistic French Revolution, we have to consider the consequences of a “complete change”.

Obviously, in the beginning, any complete change, through a revolution, as it was intended for the first time in history in 1789, leads to chaos. But since 1789, a lot of “complete changes” have changed, indeed, Western civilization, emancipating it from medieval religion. But since religion was abolished, public morality based on it was also abolished and nothing new could have been set as functional instead. The French historian Jacques Madaule pinpoints:

“It is beyond doubt that the philosophical movement of the 18th century has been more directed toward the church than against the instituted power. When speaking about abuses, one would refer both to the ones of the clergy and the ones of the monarchy and the privileged. The first task of a «rational» government seemed to be the crushing of the power of the church. A thing was forgotten, namely that although Catholicism had lost great part of its prestige among the leading classes, in exchange, faith had maintained its position particularly in the rural areas. The civil constitution has thus carved a gap between revolution and a part of the French people” (Madaule, 1973: 166).

So, the effect of the social chaos, in which neither the social equality nor the liberty could be acted out, was triggered by the abolition of any form of religious belief and practice, as the French historian, Jacques Madaule, suggested. The atheist constitution and the force measures had formed a gap between the revolutionaries and a part of the French people, still interiorly driven by religious concepts.

As I believe, the single “reasonable” reason for promoting the equality among all people is the Christian perspective on Man as a divine creation. Only if we accepted this divine origin, we could rely on an equality and even on a liberty which only God could provide, and only in a transcendent axiological context. In the medieval theology this equality was not preserved and promoted from the Bible, and the real Christian ethics was not assumed. This seems to be the reason why the revolutionaries, and the Illumines before, have violently rejected this theology. Unfortunately, they have rejected the entire Christianity, and so the Christian root of equality between men failed to be promoted. They have been promoted an illusory equality, as a desideratum of the universal human Reason instead.

The German philosopher Friedrich Nietzsche criticized the illusions of reasonability in the history, and apparently his famous critique was made from an anti-Christian point of view; in fact, as the son of a pastor, his critique came from a disappointment by the way Christianity was falsified and compromised in the history by a corrupted clergy, and from the disappointment by the way the atheist ideology praised human Reason, as well. He said: “Ah, reason, seriousness, mastery over emotions, this whole gloomy business called reflection, all these privileges and showpieces of human beings: how expensive they were! How much blood and horror is at the bottom of all «good things»!” (Nietzsche, 1993: 55).

The modern context of equality

Alexis de Tocqueville, the French sociologist who visited and judiciously analyzed the American society, stated in 1835: “In America, the people is felt everywhere. (...) in America, man never listens to his fellow, but rather to justice and law” (Tocqueville, 2005: 129). He praised the peaceful organization, the morality and the activism of the common Americans, who have named themselves in a revolutionary spirit “We the People”; they were promoting a Christian morality, unlike the French people. Their pragmatic rules, values and principles were ensuring normality and equality between the peers, the development of good initiatives and the decline of mean likings (*ibidem*, 273-277). Tocqueville declared: “I should have loved freedom, I

believe, at all times, but in the time in which we live I am ready to worship it (...) All of our contemporaries who would establish or secure the independence and the dignity of their fellow men must show themselves the friends of equality (...) Thus the question is how to make liberty proceed out of that democratic state of society in which God has placed us” (*ibidem*, 338).

Paradoxically, the Americans still faced the risk of the “tyranny of the majority”, according to Tocqueville; American individualism tended to intensify and soften up the civil vigilance of the citizens, exhilarated by well-being and hedonism. This would have rendered the freewill less useful and less frequent (*ibidem*, 334).

Paradoxically – once again, according to Tocqueville, this freedom-loving and godly nation displayed a tyrannical behavior toward the indigenous populations and the slaves (“Alexis de Tocqueville”). A Civil War between North and South exploded because of these contrasts and contradictions. The improvement, rather than the resolution, of the slavery issue consisted more in a hope, according to the Christian Protestant vision of President Abraham Lincoln; the hope that the freed slaves could share with the free, but harshly exploited workers from the North, the hope to choose freely, to change their tiresome lives, to pursue their happiness (“Abraham Lincoln on Freedom...”, 2010).

The Protestant ethics of the Puritans emigrated from Great Britain and the Netherlands represented a feature of the 19th century American society, according to Max Weber. It has been translated in efficient social and economic norms for the United States, as compared to the turbid situation in the continuously revolutionary France. The rational asceticism of the Protestants oriented them, in the German sociologist’s vision, toward the value of labor, of the dignity of the profession, of moderation and modesty, of charity etc. However, in its turn, the Protestant asceticism “has been influenced by an overall cultural environment of society, particularly the economic one, in their development and specificity” (Weber, 1993: 182-183).

So, judging by these perceptions of the two sociologists, we can understand that the perspective of Protestant civic ethics on human being is a more dignifying one. The equality is not stated as a genetic issue, but more as a wishful social relation between men in their interaction. So, the perspective on human body is still preserving the biblical perspective from the book of *Genesis*: God created man out of earthly dust, gave him the breathe of life and thus man became a living soul. So, man’s body has been transformed from simple matter to vivid matter, it is part of the living human being. This gave to the human body a solemn value, not as a vehicle for man’s soul, not an instrument, but a constitutive part of what we call “man”.

The contemporary context of equality

Over the years, under the pressure of economic interests, the religious belief degraded and its impact on the social relations diminished. Weber observed: “The modern man is in general, even with the best will, unable to give religious ideas a significance for culture and national character which they deserve...” (*ibidem*, 183). Initially, the care for the material needs was compared to a light cloak on the shoulders of the puritan Christian who would have been at all times able to throw it aside if it had become too cumbersome (*ibidem*, 181). His freedom and his equality were guaranteed by divinity and, as the basis of his world, they were an extension of the Christian life principles. This represented the ascetic protestant way of being in the world without becoming worldly. Gradually, this veil turned into an “iron cage”, according to the author.

Gradually, as industrialization boosted and the consumption society consolidated, the American Protestants – growingly drawn into production and consumption, into wealth accumulation and never-ending business development – become more and more worldly. To a certain extent, Tocqueville’s prophecy came true. Obviously, a reason for which the value of the Christian principles of life management diminished is the failure to realize their fundamental role for efficient action.

Weber expressed his concerns related to the burst of the “lust for gain” in the country of all freedoms, beyond the religious morality as early as 1920. They came true 30 years later. As I believe, the separation from the Christian thinking tradition and from the protestant values has been depicted through the concept of “the lonely crowd”, coined in the 50’s by three American sociologists, David Riesman, Nathan Glazer and Reuel Denney, in *The Lonely Crowd*. They described the process of abandonment by entire masses of people of the tradition in which they grew up – family life, school’s and churches’ authority, community life, honest work, weekly rest etc. This process took place due to the technological and labor force outburst, due to the phenomenon of commuting, of the inter-state migration of the labor force, to large distances. Another type of socialization was needed, other lifestyles, an orientation toward oneself or the peer-group, or the movie “heroes”, rather than toward tradition. The authors talk about a new phenomenon of privacy breakdown or privacy socialization, “for reasonably serious love-making” (Riesman, Glazer and Denney, 1950: 66 *sqq.*). At the same time, this abandonment of the familiar tradition and values also represented an uprooting. The lonely crowd is the one inhabiting the large urban areas, in which no one interacts profoundly and efficiently with anyone, in which the lack of free time and the daily turmoil secludes men from society.

Loneliness can also be the result of the abandonment of the healthy moral principles from the home communities, under the pressure of the libertine lifestyle of the large cities. As such, the individual becomes estranged from himself, from his personality, and the likelihood of him becoming a free human being decreases, given this sudden and profound change of his values.

Furthermore, from the documented opinions of the mentioned authors we could observe that the teenagers and even the children are oriented and socially free to treat their own body like an adult body, while their emotional life and their thought remains at a childish level of development: "Dating at twelve and thirteen, the child is early made aware of the fact that his taste in emotions as well as in consumers goods must be socialized and available for small talk" (*ibidem.*) In these circumstances, a new body culture arises, setting other values and rules in young people's life, and eventually in the entire society. That is because, as the three authors declare, every relation and interaction in a community changes, from the one with parents, or the one with teachers to the one with the peer-group and even with oneself. In the end, there is a change of the human character, of the self, of the personality, in which the body is the leading element. As it seems to me, the loneliness of contemporary society's man is to be explained by the initial gap between man's two components: body and soul, and by the phenomenon of estranging from himself of man, while treating his body as another self. The final phrase of *The Lonely Crowd* is: "The idea that men are created free and equal is both true and misleading: men are created different; they lose their social freedom and their individual autonomy in seeking to become like each other" (*ibidem*, 307).

Conclusions

So the value of equality takes the form of an equalization of people; this equalization regards their chances to social and individual development, but also their tendency to failure and degradation. It seems obvious now that the egalitarian perception which I was mentioning in the beginning is not at all a descriptive one, but a normative one. There are no irrefutable reasons to claim that there is a natural, biological equality among people. This equality is more like a desirable goal to achieve.

The Anglican theologian and priest John Stott emphasized these phenomena explaining how democracy, as the most permissive form of government, allows human dignity to come to light, but it allows human degradation to spread as well (Lane, Bulzan, Rogobete, Stott, 1996: 153).

If we were to accept that protestant morality has a significant beneficial influence not only on prosperity, but also on liberty and equality, we ought to try to scrutinize the future social developments in the attempt to identify the directions in which secularization or laicity are headed.

That is because these contemporary trends are manifesting not only in today's American society and in many Western societies, but also in ours, and the phenomenon of globalization tends to universalize them. These communities are nowadays establishing the axiological coordinates of our civilization, including the chances to promote both human dignity and human degradation as well.

In a consumerist society, religiously disenchanted and globally oriented, people merely perceive bodies as biological products of a "mass production" (as Cipolla mentioned). So, the value of a body seen as a product is to become the value of an instrument, of a useful tool at the disposal of the owner or of the owners. As a consequence, the owner or the owners would have the liberty to treat the owned body or bodies discretionary.

In the 20th century, the French philosopher Gabriel Marcel was highlighting this phenomenon of instrumentalization of the human body, forging the concept of "corporeity". He was writing: "I shall use the word «corporeity» to mean that property which makes it impossible for me to picture a body as living except on condition of thinking of it as the «the body of... someone» (...) Perhaps a man is really less of a slave to his body in proportion as he makes less of a claim to have it at his disposal" (Marcel, 1997: 97-98).

So, corporeity is to be regarded as the frontier distinct between being and having. As regards human body, "having" defines itself somehow in terms of "someone's body", that is, the property of ones own body. "Having" always implies an assimilation: "I only have something which has been made mine, in some way, no matter what" (*ibidem*, 99). This assimilation and instrumentalization of the body is, in fact, the consequence of an atheist perspective, which separates the human being from the transcendence, from a Creator, and reduces it to an immanent Self owning a vivid body. This self can disappear as the the body cease to be alive: "We are tempted to think that no longer having anything is the same as no longer being anything; and in fact the general trend of life on the natural level is to identify one's-self with what one has: and here the ontological category tends to be blotted out" (*ibidem*, 100).

As David Le Breton suggested, only in the religious context the body is "inseparable from man and from the world; it is the man and it is, on its scale, the cosmos" (Le Breton, 1990: 47). So, in Marcel's terms, "having" becomes "being" again. The significance of this spiritualized

body or bodily spirit is increased by the fact that the ancient Greek word *kosmos* meant “order”, leading to the idea of the earthly harmony of human body reflecting the celestial harmony of the Universe. I would add that only in this religious context we can understand the uniqueness of a human being, together with the equality of all human beings as creatures seeking to relate to their Creator.

In the beginning of my paper I was evoking the initial evolutionary approach of physical anthropology, influenced by colonial mentalities, ethnocentrism and racial prejudices, which, in my opinion, made this discipline too simplistic in treating the topic of human body. But at the end of the 20th century and the beginning of 21st century, things have begun to be more complex, more nuanced in any theoretical field; the relativist perspective evolved, and some anthropologists have questioned some traditional claims. One of them was the claim of objectivity in gathering field data; another was the claim that an anthropologist could fully detach from his/her own culture and plunge into the culture which he/she was studying. The very scientific nature of the field research in anthropology was questioned. It is the case of Clifford Geertz, who launched the new perspective of an interpretive anthropology (*Interpretation of Cultures, Local Knowledge, Available Light* etc.).

Given all these transformations in the anthropological field, my opinion is that, regarding the topic of human body, it is a task for the future research in interpretive anthropology to reveal its rich, profound, mysterious meanings. In this regard, my expectation is to discover more fruitful interdisciplinary initiatives. Given the increasing complexity of contemporary knowledge, the increasing speed of the various discoveries, we are witnessing the rise of what was called “the knowledge based society”. Thus, I believe that only an interdisciplinary approach could be revelatory for the new realities; to give some examples, I’d mention the new discoveries in DNA, or the new born scientific branch named “epigenetics” which are questioning many data offered by old traditional genetics of the 20th century.

In the same time, for a relevant interpretive approach of the human body in anthropology, I think that only a cross-disciplinary initiative should be appropriate; it should include philosophical, sociological, theological, ethical, psychological, and biological discourses together with the anthropological one. As I mentioned in my paper the French Christian philosopher Gabriel Marcel, there are a lot of interesting thinkers who addressed the topic of human body from various perspectives and who are not professional anthropologists (Michel Foucault, Jacques Lacan, Étienne Gilson, Edgar Morin, Erving Goffman, Alain de Botton etc.); but their

thinking and their discourse deserve the attention of contemporary anthropologists as a professional group, if they wanted to finally be more profound and more relevant on this topic.

BIBLIOGRAPHY

- Burke, Edmund, 1951, *Reflections on the French Revolution & Other Essays*, London: J. M. Dent & Sons Ltd.
- Kottak, Conrad Phillip, 1987, *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*, New York: Random House, fourth edition.
- Lane, Anthony N. S., Daniel Bulzan, Silviu Rogobete, and John R. W. Stott, 1996, *Erezie și logos*, București: Anastasia.
- Le Breton, David, 1990, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris: PUF.
- Madaule, Jacques, 1973, *Istoria Franței*, vol. 2, București: Editura Politică, translated in Romanian by Eugen Rusu.
- Marcel, Gabriel, 1997, *A fi și a avea*, Cluj-Napoca: Apostrof, translated in Romanian by Ciprian Mihali.
- Nietzsche, Friedrich, 1993, *Despre genealogia moralei*, Cluj-Napoca: Echinox, translated in Romanian by Janina Ianoși.
- Pribac, Sorin, 2004, *Orientări și curente în antropologia culturală*, Timișoara: Universitatea de Vest Publishing House.
- Riesman, David, Nathan Glazer, and Reuel Denney, 1969, *The Lonely Crowd. A Study of Changing American Character*, Yale University Press.
- Tocqueville, Alexis de, 2005, *Despre democrație în America*, vol. 1, București: Humanitas, translated in Romanian by Magdalena Boiangiu & Beatrice Staicu.
- Weber, Max, 1993, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București: Humanitas, translated in Romanian by Ihor Lemnij.
- “Abraham Lincoln on Freedom, Wage labor and Slavery”, 29.08.2010, by NorthernSong, <https://northernsong.wordpress.com/2010/08/29/abraham-lincoln-on-freedom-wage-labour-and-slavery/> (accessed at 29.07.2018).
- “Alexis de Tocqueville”, www.history.com, <https://www.history.com/topics/alexis-de-tocqueville> (accessed at 30.07.2018).
- “Declaration of the Rights of the Man and of the Citizen of 1789”,

https://en.wikipedia.org/wiki/Declaration_of_the_Rights_of_Man_and_of_the_Citizen,
(*accessed at 30.07.2017*).

Andrei Roșca

andrei.rosca97@gmail.com

Calea stângă. Simbolistica eticii arhaice*

Lămuriri preliminare

Considerăm necesare următoarele observații, pentru a clarifica contextul și sensurile acordate termenilor utilizați. Apreciind cele ce urmează ca niște pseudo-axiome, se impun, desigur, argumentarea și susținerea acestora, însă justificările terminologice vor fi doar schițate, întrucât nu acestea reprezintă subiectul cercetat:

Considerând că resorturile culturilor tradiționale impun o participare totală și – într-un anumit sens – forțată a individului, este de nuanțat faptul că, pentru astfel de mentalități, *esența precede existența*; axioma propune *acceptarea existenței umane ca fiind încadrată în tipare culturale*, acestea coordonând nivelul fundamental al existenței; Mircea Eliade aduce în prim-plan această idee: „Pentru *HOMO RELIGIOSUS*, esențialul precede existența. Acest lucru se adevărește atât pentru omul societăților «primitive» și orientale, cât și pentru evrei, creștini și musulmani. Omul este așa cum este azi pentru că o serie de evenimente au avut loc *ab origine*. [...] Pentru *homo religiosus* existența reală, autentică, începe în clipa în care primește comunicarea acestei istorii primordial și își asumă consecințele ei” (Eliade, 1978: 87).

De asemenea, adjectivul „arhaic” nu desemnează atât o fixare pe axa temporală, cât sugerează faptul că este vizată o comunitate ce are în permanență o conexiune cu sfera transcendentă; o atare comunitate se descrie, într-un anumit sens într-o manieră fundamentală, prin activități ce-și află justificările în relaționarea cu respectiva divinitate și credința transcendenței – astfel conceptul „omul arhaic” este similar cu „homo religiosus”, cel din urmă fiind preluat din terminologia lui Mircea Eliade. Totodată, termenul „omul arhaic” propune un fel de arhetip, însă nu pe deplin independent de experiență; conceptul sugerează individul ancorat în

* Traducerea în limba engleză între paginile: 199-212.

manifestări de tip ritual, cu caracter magico-păgân, ce expun o relaționare cu transcendentul-divinitatea, conceptualizată indiferent în ce manieră.

Generalizările ce se vor efectua nu probează un caracter empiric, ce ar infirma judecata, de altfel. Exprimarea cu tentă de generalizare propune afirmarea caracterului comun și probabilitatea extrem de mare – ce s-ar putea converti în certitudine – că fiecare membru al comunității arhaice se raportează la niște valori acceptate de toți indivizii comunității și că acesta are aceleași credințe ca și ceilalți. De asemenea, nu se urmărește atât plafonarea și trasarea unor caracteristici fundamentale, cât nuanțarea unor elemente specifice stilului de existență arhaic.

Conceptele „transcendental” și „transcendent” au o conotație metafizică. Cel dintâi desemnează cel mai profund nivel intrinsec al existenței umane, reprezentând tot ceea ce este dincoace de cunoaștere, iar cel de-al doilea tot ceea ce este dincolo de cunoaștere, denumind sfera divină în acord cu care omul arhaic trăiește.

*

Lucrarea de față are drept scop evaluarea conceptului „stânga” așa cum este definit și relaționat în mediul arhaic. Contextul tradițional al existenței operează, în acest sens, într-un mod extrem de interesant, întrucât reperele spațiale (dreapta/stânga; est/vest) sunt relaționate cu cele temporale (lumină/întuneric), toate aflându-și temeiul în distincția termenilor etici – bun/rău. Ceea ce uimește și face extrem de angajantă tema este această activitate de selectare și de creare care se află la baza structurilor binare – precum cele anterioare –, toate justificându-se prin opoziția morală. Din acestea decurge faptul că procesul ce se află la baza tuturor activităților umane (ceea ce și întemeiază cultura, de altfel) este investirea calitativă, prin care individul își manifestă nivelul transcendental, căruia îi corespunde procesul de simbolizare.

Ca atare, urmărind sensul și semnificațiile pe care omul arhaic le oferă elementelor ce îl înconjoară, considerăm că aceste două concepte sunt elementele întemeietoare ale actelor culturale și cele ce potențează existența umană, care este întemeiată de o permanentă dorință de a explica mistere, de a rezolva dileme. În acest sens, pornind de la simbolizare, vom căuta să expunem cazuri în care este utilizat conceptul „stânga”, iar contextele vor oferi indicii pentru a înțelege maniera în care omul arhaic din spațiul românesc elaborează conceptualizarea termenului „stânga”.

Considerații generale

A concepe existența umană în deplinătatea valorilor și facultăților acesteia revine la a-i decide și gestiona desfășurările fără a-i suprima caracterul organic. Omul, în calitate de entitate ce-și exercită facultățile mentale în virtutea domeniului axiologic, își organizează contextul existențial în funcție de valorile pe care și le însușește în prealabil și acționează în virtutea acestora, caracterizându-și, astfel, activitățile ca fiind bune, rele, benefice, toxice. Pe lângă specificitatea investițiilor calitative, ceea ce mai atrage atenția asupra acțiunii umane este asocierea acestor amprente axiologice cu termeni de etică, statuându-se, în consecință, relaționări prin intermediul acțiunilor efectuate; această idee sugerează, de pildă, faptul că o crimă este condamnabilă etic – iar uciderea, ca orice alt păcat, este o formă de „urâtire a sufletului”.

Ca atare, este de marcat și nuanțat acest cadru calitativ, căruia îi statuăm resortul principal la nivelul investițiilor axiologice, iar tema acestei lucrări are drept principal argument acest tip de proces uman. Ceea ce atrage atenția, în acest sens, este asocierea de tip calitativ a mediului înconjurător cu valori umane precum virtutea, păcatul, binele, răul, din care unele dintre cele mai importante și grăitoare exemple ar fi sacralitatea spațiului și a timpului – precum perimetrul altarului, ziua de 1 decembrie în România, comemorarea zilei de naștere a lui Mihai Eminescu, ziua Sfântului Andrei etc.–, moaștele vreunui sfânt ori mucenic, personalitățile oricărei societăți – precum politicienii, scriitorii, artiștii – etc. În acest cadru, astfel de procese reprezintă forme de sacralizare, ce implică obiectivarea și consacrarea respectivului element ce atrage atenția omului într-un mediu deosebit, distinct de cel înconjurător; cu alte cuvinte, într-un anumit sens, se poate vorbi de plasarea chestiunii în cauză la un nivel mai „înalt” decât cel obișnuit.

În cadrul mentalității arhaice, unei astfel de superiorități îi găsim sens prin sacralizare, ce nu reprezintă „doar o ruptură în spațiul omogen, ci și revelația unei realități absolute, care se opune non-realității imensei întinderi înconjurătoare” (Eliade, 2013: 19). De la cele mai apropiate și accesibile elemente – casa, familia, logodnicul ori logodnica etc. – până la însăși organizarea lumii, procesul are sens printr-o investire calitativă, iar în cazul de față este de marcat permanenta relaționare cu latura divină – ce reprezintă etalonul, elementul în funcție de care se produce sacralizarea. Cu alte cuvinte, pentru omul arhaic, această formă de întemeiere cu caracter transcendent „întemeiază ontologic Lumea” (*ibidem*), iar manifestările umane își află justificare în permanenta încercare de imitare a divinității, astfel încât mediul înconjurător intră într-un proces de simbolizare, pentru a încerca copierea cât mai fidelă a spațiului divin: „Așezarea într-un teritoriu înseamnă de fapt consacrarea lui” și „acest «Univers» este întotdeauna replica

Universului exemplar, creat și locuit de zei: el face așadar parte din lucrarea sfântă a zeilor” (*ibidem*, 29).

Această permanentă relaționare cu transcendentul reprezintă specificul lumii arhaice, iar procesul acesta de idealizare, considerăm, justifică organizarea oricărei comunități tradiționale. În acest sens, idealizarea își are și o componentă simbolică, aceasta din urmă fiind justificată prin faptul că „obiectele lumii exterioare *nu au valoare intrinsecă autonomă*. Un obiect sau o acțiune dobândesc o *valoare* și devin în același timp *reale* numai pentru că participă într-un fel sau altul la o realitate care le transcende. Printre atâtea alte pietre, o piatră devine *sacră* – și în consecință se îmbibă de *Ființă* – fie pentru că ea constituie o hierofanie sau conține *mana*, fie pentru că forma ei acuză un anumit simbolism sau comemorează un act mitic etc.” (*idem*, 1991: 13-14). Astfel, omul arhaic este „în comunicație cu lumea pentru că folosește același limbaj: simbolul”, aceasta vorbindu-i prin orice element al mediului înconjurător, iar el răspunzându-i „prin visurile sale și prin viața sa imaginară” – toate acestea fiindcă „lumea e transparentă pentru omul arhaic”, iar acesta simte că și el e „«privit» și înțeles de lume” (*idem*, 1978: 134-135).

În consecință, existența arhaică se concentrează pe acest tip de imitare („*participatio*” în latină, „μέθεξις”, „*methexis*”, în greaca veche) ce reprezintă în teoria idealistă a lui Platon principiul fundamental prin care omul poate cunoaște, acesta având acces doar la copii ale prototipurilor, acestea din urmă aflându-se în Lumea Ideilor. Justificând astfel că orice formă de cunoaștere strict empirică nu este suficientă pentru a dobândi în mod riguros cunoștințe, Platon explică forma obiectivă a Ideii, la care omul nu are acces, astfel încât atrage atenția la faptul că omul poate cunoaște doar imitări ce participă la conceptul respectiv din Lumea Ideilor. În acest sens, dacă simbolul – investirea calitativă – ar reprezenta procesul de imitare, putem observa faptul că omul arhaic, în permanent contact cu divinitatea, încearcă să o imite, preluând aspectele cele mai importante din istoria mitică a divinității și încercând să le re trăiască și să le insereze în existența sa, căutând să se organizeze și să trăiască în funcție de acestea.

În ultimă instanță, rolul simbolului este redat de faptul că acesta reprezintă o expunere extrem de fidelă a nivelului transcendental, întrucât orice fenomen de reprezentare ce capătă investire calitativă sugerează relaționarea intrinsecă a respectivului element cu unul al sistemului axiologic. Această structură își află coerența în faptul că „omul este un animal suspendat în pânze de sens pe care el însuși le-a țesut”, iar „cultura este reprezentată de aceste pânze”, ce sunt de interpretat „pentru a găsi un înțeles” (Geertz, 1973: 5)¹ actului cultural.

¹ Traducere personală.

Ca atare, studiul de față propune cercetarea conceptualizării termenului „stânga” în mediul tradițional românesc, având în vedere rolul său atât ca reper spațial, cât și ca unul simbolic, exemplificând o manieră de organizare a lumii în funcție de un model transcendent, concretizare ce sugerează o abatere de la regulă, de la modelul exemplar oferit de divinitate – prin faptul că, în primul rând, există asocieri ale spațiului cu elemente de ordin moral. Dorindu-se marcarea echilibrului determinat pe baza binomului „bun-rău”, orice altă dihotomie este definită prin raportare la această dualitate cu valențe morale. Mentalitatea arhaică operează cu un proces de obiectivare a unor coincidențe, astfel încât este format un context totalizator și omogen. Tendința de statuare a elementelor din jur ca având un statut independent este oferită de faptul că procesele de asimilare și extragere a cunoștințelor reprezintă „rezultatul observației directe, al contactului nemijlocit cu natura, al experienței practice empirice a omului” – toate acestea fiind grupate „în perechi de opoziții sau în opoziții binare” (Constantinescu și Frunteletă, 2006: 15).

Miza acestui studiu este de a nuanța faptul că omul caută să rezolve sau să adâncească elementele indescifrabile ce îl înconjoară, iar cea mai riguroasă modalitate pentru a cerceta aceste procese este cea de a „urmări dimensiunea simbolică a acțiunii sociale [...]” și de a nu o „exclue din dilemele existențiale [...]”; este de a o așeza în mijlocul lor” (Geertz, 1973: 30). Doar cercetând omul prin actul cultural reprezentativ pentru acesta este posibilă pătrunderea în „lumea conceptuală în care subiectul trăiește” (*ibidem*, 24).

Întruchipările conceptului „stânga”

Conceptul „stânga”, în calitate de reper spațial, își are importanța în ideea organizării mediului înconjurător pe fond calitativ. Pentru omul arhaic, spațializarea nu are doar un înțeles fizic, ci reprezintă o raportare la sistemul de valori, astfel încât se bazează pe formarea unor categorii ce au drept fundament domeniul moral; cu alte cuvinte, fie „că-l gândește în mod pozitiv prin datele lui materiale, fie că îl gândește dincolo de aceste date într-o ordine a spiritului, acest spațiu rămâne tot timpul concret și divers” (Bernea, 1997: 99), iar raportul acestuia cu lucrurile „devine de mai multe ori calitativ, și anume prin poziții, prin forme și prin direcții” (*ibidem*, 101). Așadar, operând cu semnificații și sensuri, este necesar un studiu al simbolisticii, astfel încât să fie nuanțate și cercetate direcțiile, structurile pe care omul arhaic le folosește în asocierea dintre spațiu și valorile proprii.

Conceptualizarea termenului „stânga” este corelată cu „tot ceea ce este anormal, nefiresc, un semn al lumii celeilalte” (Olteanu, 1998: 299), iar alături de termenul antagonic „dreapta”,

determină „pozițiile lucrurilor în spațiu” și „privesc mersul la drum și orice activitate a mâinilor în sens material sau spiritual” (Bernea, 1997: 55). Ca atare, vorbim de o spațialitate ce își află un fond calitativ, ce alcătuiește și distinge între lucruri și valențele spirituale ale acestora utilizând operatori axiologici. Maniera aceasta se rezumă, așadar, la fondul etic, realizându-se un „*dualism moral*” (Ursache, 2014: 43) – binele și răul – ce se extinde în perechile dedicate esteticului („dragoste-ură”, „frumos-urât”) devenind structurile „*bine-dragoste-frumos / rău-urât-urât*” (*ibidem*)²; având rolul de „suport axiologic” pentru întregul „mecanism al vieții sufletești” (*ibidem*), este extrem de interesant cum, în viziunea mentalității arhaice, urâtul, păcatul, inesteticul ajung să apară drept un disconfort lăuntric, o boală sufletească. Metafora convalescenței intrinseci este extrem de interesantă în contextul existenței arhaice, care – patronată fiind de raportarea la un fond mitic – semnalează, în cele mai multe cazuri, un neajuns nu doar individual, ci și comunitar, păcatul afectând întregul grup social; problematica este mai amplă și va fi dezvoltată ulterior, însă, pe moment, oferim spre exemplu cazul practicilor din cadrul botezului, în care nou-născutul este relaționat atât pozitiv cât și negativ, iar riturile marchează asigurarea unei ordini și reglarea normelor comunitare, pe de-o parte, parcursul dorit fructuos al viitorul individ, pe de-altă parte; în acest cadru, termenul „stânga” reprezintă un factor influent major. Așadar, stânga, în calitate de reper spațial, se regăsește la nivelul material propriu-zis prin relaționare cu cel spiritual. Manifestările sunt multiple, iar semnalarea și expunerea câtorva dintre ele este necesară pentru a înțelege rolul și conceperea acestui termen.

Ca atare, în ceea ce privește sfera practică, a imediatului, termenul este în multe cazuri subordonat oponentului său, latura dreaptă având mai mult succes în ceea ce privește starea și maniera în care vor decurge acțiunile: „Se-nchină cu dreapta și lucră cu dreapta, că de-acolo vine Binele. Domnu’ Hristos s-a închinat tot cu dreapta. Și de dai pomană e tot mai bine cu dreapta; e mai primit.”, „Și de te-nchini tot cu dreapta faci semnul crucii; și Maica Domnului s-a închinat cu dreapta. Așa spune cartea și o spune după sfinți” (Bernea³, 1997: 58). Acțiunile întreprinse cu mâna stângă sugerează o trecere „într-o zonă a lucrurilor impure”, având o conotație negativă: „Cu dreapta totdeauna e mai bine, că cu ea ne închinăm. De-i dai omului mâna cu stânga zice că-ți bați joc de el. Cu stânga nu se cuvine; și-apoi îi e și teamă. Lucră cu stânga când face vrăji”,

² Ținem să atragem atenția că, în privința celui de-al doilea calup de elemente ce formează latura „negativă” a fondului moral arhaic, „*rău-urât-urât*”, considerăm că ar fi fost de preferat să fie alcătuit astfel: „*rău-ură-urât*”. Gravitatea acestui aspect nu este cea mai importantă – putând la fel de bine să fie doar o eroare de tipar –, însă, pentru rigurozitate, semnalăm acest detaliu.

³ Cu expunerea unor fragmente din înregistrările de teren.

„Sunt și oameni de lucrează cu stânga și au putere, da’ nu-i bine. Ăștia sânt oameni, da’ nu-s buni, îs vrăjitori. De ce să meargă omu’ împotriva firii, a rânduiei? Așa a lăsat Dumnezeu, așa să faci: să lucrezi cu dreapta” (*ibidem*); mai mult decât atât, este necesară îndepărtarea forțelor dăunătoare: „Toate helea le faci cu dreapta, că dreapta e lucru bun. Faci cruce cu dreapta, mănânci cu dreapta, ții copchilu’ la botez tot pă dreapta, să-l lepezi pe Satana” (*ibidem*, 57). Caracterul cotidian al exemplelor oferite de interviuații lui Ernest Bernea nuanțează permanentul paralelism pe care omul arhaic îl menține cu nivelul mitic, iar – prin adaptare la tema cercetării noastre și a cadrului cercetat de Bernea – aceste modele mitologice sunt reprezentate de Iisus Hristos și Fecioara Maria, cu care țaranul român dorește să păstreze o relație de corespondență cât mai puternică, astfel încât justifică gesturile sale pe fondul imitării celor ce îi oferă un exemplu.

În ceea ce privește practicile rituale, conceptul „stânga” apare ca reprezentant al forțelor negative, pe care comunitatea tradițională românească încearcă să le anihileze. În privința botezului, nou-născutul reprezintă un pericol și astfel va rămâne până la primul rit de integrare în comunitate. Atitudinea aceasta determină o sumă de anticipări pe fond interpretativ, gesturile și poziția corpului nou-născutului fiind interpretate cu simbolistica reperelor spațiale: „Copiii [...] care se nasc ușor sau «pică pe mâna dreaptă» [...] se vor bucura, de asemenea, numai de fapte bune și «vor trăi cu dreptate», în opoziție cu cei care «pică pe mâna stângă» și care «vor trăi numai cu strâmbul» [...]” (Știucă, 2001: 111), iar „copilul care sughe mult din țâța stângă va fi nătâng” (Gorovei⁴ *apud* Știucă, 2001: 152). Botezul are astfel rolul de a purifica și îndrepta, iar momentul are nevoie de o poziționare spațială ce se înscrie în același registru etic, considerat ca fiind un gest benefic și nuanțându-se ideea de primă experiență, de act al integrării: „Când nașa pleacă cu copchilu’ la botez calcă înăi cu dreptu’; știi, când trece pragu’. E bine pentru copchil” (Bernea, 1997: 59). Mai mult decât atât, pentru a nu interveni forțele malefice și a preveni vreun necaz, uneori se recurge la un sacrificiu ce are ca rol neutralizarea eventualelor pericole: „[...] tatăl și mama copilului se taie la degetul mic de la mâna stângă și lasă să cadă trei picături de sânge sub leagănul copilului zicând: «Ia și ne apără pe noi toți de foc și de apă, de fier și de piatră, de boală și de nepricepere!»». Aceste cuvinte sunt îndreptate către *schima casei* pe care fiecare familie o venerează” (Olinescu⁵ *apud* Știucă, 2001: 159). De asemenea, acest termen își mai face apariția și în cazul numirii copiilor cu părinți necunoscuți, a diferitelor malformații pe care nou-născutul le are – potențând astfel transformarea acestuia în strigoi –, ori în cazul

⁴ Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, Editura Grai și Suflet-Cultura Națională, 1995, p. 41.

⁵ Marcel Olinescu, *Mitologie românească*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 215

anumitor semne prevestitoare. Astfel, conceptul „stânga” apare ca reprezentând și „ca venind dinspre distrucție, disoluție, nefiresc, infirmitate, magie malefică” (Știucă, 2001: 159). În cazul nunții, semnificația gestului este similară celei pe care o are nașa când intră cu nou-născutul în brațe: „Când pleacă mireasa la cununie, ea calcă întâi cu dreptu’ și tot cu dreptu’ calcă întâi atunci când intră pe ușa bisericii. Zice că-i merge bine în viață, în tot ce face, în tot ce lucră” (Bernea, 1997: 59).

Întâlnirea individului cu acest concept în cadrul marilor evenimente ale existenței se petrece și în cazul ceremonialului funerar. În acest cadru, dualismul reprezentat de dreapta și stânga integrează și alte elemente spațiale, corelându-le prin asocieri calitative: „Răsărit și miazăzi înseamnă dreapta, iar apus și miazănoapte înseamnă stânga” (*ibidem*).

Contextul funerar se ocupă cu o seamă de elemente ce au rolul de a pregăti sufletul defunctului pentru cel din urmă drum, „Din țara cu dor / În cea fără dor, / Din țara cu milă / În cea fără milă” (Eretescu, 2004: 115-116). Astfel, întregul context propune o reevaluare a ceea ce a însemnat defunctul pentru cei apropiați, iar manifestarea funerară tradițională este marcată prin elementele de ordin ritual ce oferă schema de susținere a întregului ceremonial. Aceasta se distinge prin repertoriul organizat pentru a oferi sprijin defunctului.

Pesemne cea mai cunoscută formă a acestor elemente poetico-muzicale este reprezentată de *Cântecul Zorilor*, ce oferă detalii etnografice, structura sa organizând ceremonialul funerar prin elementele etnografice ce determină atitudinea de ordin solemn și cerebral a întregului context. Prin adresarea directă către defunct se oferă un ghidaj intuitiv, „o «hartă» simbolică a universului pe care-l va străbate până în «cea lume»” (Bogdan, 2016: 131). Oferind solidaritate prin interpretare, apropiații defunctului, în calitate de emițător simbolic, i se adresează defunctului: „Și noi te rugăm, / Cu rugare mare, / Cu strigare tare: / Seamă tu să-ți iei, / Seama drumului. / Și să nu-mi apuci / Către mâna stângă, / Că-i calea nătângă, / Cu bivoli arată, / Cu spini semănată, / Și-s tot mese strânse, / Cu făclii stinse. / Dar tu să-mi apuci, / Către mâna dreaptă, / Că-i calea curată, / Cu boi albi arată, / Cu grâu semănată. / Și-s tot mese-ntinse, / Cu făclii aprinse” (Eretescu, 2004: 117-118). Organizarea lumii de dincolo este conceptualizată în aceeași dihotomie etică ce se manifestă spațial. Distincția „bine-rău” este expusă prin elementele complementare „curat-nătâng” ce reprezintă alte forme, alte „sinonime” metaforice ale organizării spațiului din „cea cale lungă, / Lungă, fără umbră” (*ibidem*, 117), iar investirea calitativă a codului descriptiv ce caracterizează lumea sufletului este determinată de simboluri ce servesc drept justificări pentru a-l determina pe „dalbul de pribeag” să nu pășească pe „calea nătângă”. Imaginarul arhaic al Raiului și al Iadului este alcătuit din elemente ce dovedesc încă o

dată angajarea cantitativului în slujba calitativului: caracterul obscur, întunecat, „rău” al drumului din stânga, reprezentat de prezența bivolilor, a spinilor, a pustietății – „tot mese strânse” și întuneric („făclii stinse”) –, determină încercarea de a convinge defunctul să nu aleagă drumul din stânga și să pășească spre dreapta, unde peisajul este „curat” și propune o lejeritate a drumului. Preferința pentru acest drum este determinată de faptul că sfârșitul drumului îl va duce „La drumul cu plai / La un fecior de crai, / Să te ducă-n rai, / C-acolo-i de trai; / În dealul cu jocul, / C-acolo ți-e locul; / 'N câmpul cu bujorul / C-acolo ți-e dorul” (*ibidem*, 119); credința arhaică afirmă că Raiul „[...] e o grădină, cu mese încărcate și lumânări aprinse care ard fără să se consume, unde îngerii cântă mereu, iar dreptii se desfătează” (Mușlea, Bârlea, 2010: 146). Din acest fragment putem observa, încă o dată, conceptualizarea negativă a termenului „stânga”, acesta stând drept primul semn al toxicității unui anume segment spațial.

Același neajuns calitativ este regăsit intuitiv, prin excludere, într-un bocet din Făgăraș: „Da' cuscre, unde-ai plecat / De-așa frumos te-ai gătat? / Doar în târg la Țarigrad. / În Țarigrad când vei intra, / Să te uiți în dreapta. / Este-un pom mare-nflorit / Ș-un scaun de hodinit. / Ș-o fântâniță lină / Ș-un scaun de hodină / Și puțin să zăbovești,” (Pop, 1999: 193). Decesul și ajungerea sufletului în „cea lume” – poate pentru o consolare a îndurerărilor – este descrisă ca o plecare la târg, ca și când ar avea de tocmit ori efectuat vreun comerț. Imaginea Raiului prin pasivitate – defunctul este îndemnat să se așeze pentru a se odihni – este expusă în calitate de răsplată pentru munca efectuată de-a lungul traiului: „fiecare suflet de om drept, odată ajuns în Rai devine posesorul unui pom cu un izvor și al unui pat cu o masă veșnic îmbelșugată” (Mușlea, Bârlea, 2010: 146). Din textul bocetului putem conchide că, dacă Raiul – redat prin metafora Țarigradului – se află în dreapta, atunci – prin opoziția deja consacrată și gândirea dualistă a omului arhaic – Iadul se află în stânga.

Reperarea acestuia „la apus”, „spre miazănoapte, sub pământ” (*ibidem*, 146-147) este marcată – printre altele – și într-un text de colindă: „Colo-n jos cătră apus / Soare nu-i pe cer în sus; / Ci e nor și-ntunecime, / Și-o grozavă adâncime,” (Marienescu⁶ *apud* Ursache, 2014: 197). Sfera geografică a Iadului capătă, astfel, următoarele repere: stânga-jos-apus. Acestora le sunt opuse coordonatele Raiului: dreapta-sus-răsărit. Astfel, „Pus-am șaua pe doi cai / Și m-am dus în sus la rai. / De trei ori m-am închinat / Raiul nu s-a descuiat. / Pus-am șaua pe-un cocoș / Și m-am dus la iad în jos” (Marian⁷ *apud* Ursache, 2014: 198-199).

⁶ „Colindă publicată de At. M. Marienescu la 1859”.

⁷ S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, Edițiunea Academiei Române, 1892, p. 466.

În acest catalog de sinonime contextuale și simbolice, ceea ce impresionează sunt descrierile precise ale tenebrelor Iadului, prin care este sugerată neîncetata activitate impusă de tortură în Tartar. O „«legendă» bucovineană” alcătuită „în stil de *versș*” (Ursache, 2014: 194) expune acest cadru: „Îngerul morții acum / Mă însoțește la drum/ Și mă trece pe la iad, / Unde păcătoșii ard. / Vai! La el cum mă uitai, / Ce văzui mă’nspăimântai! / Văzui valauri căscând / Și din gură foc vărsând, / Curgând ca un râu întins, / În flacără și nestins; / Și-n frunte-un drac ședea / Cu Iuda-n brațe și-ardea”. Încăperea cu „o bortă grozavă unde arde tot timpul focul și-s fel de fel de păsări cu clonțul de fier și viermi neadormiți care rod în cei păcătoși” (Mușlea, Bârlea, 2010:147) este descrisă astfel: „Tot la iad, la iad, la iad! / O vai! Iar’ când mă uitai, / Ce văzui, mă’nspăimântai! / Văzui popi mulți eretici / Cu dascăli și grămățici / Aruncați cu capu-n jos / În focul cel flăcăros, / Și dracii îi împingea, / Cu sulița-i împungea” (Marian⁸ *apud* Ursache, 2014: 195-196), urmându-le „tâlharii și ucigașii, hoții și pungășii”, vrăjitoarele, negustorii, „femeile care și-au abandonat pruncii”, „bogătașii sătui de toate bunătățile pământului, dar fără îndurare față de sârmani. Sunt în total nouă *vaduri* de foc” (Ursache, 2014: 196).

Consecințele existenței întru stânga

Conceptul „stânga” marchează perimetrul neordinii. Mentalitatea arhaică își are nucleul în reguli ce nu sunt de încălcat, iar premisele pentru a avea o existență ce se va desăvârși sunt de marcat într-un cadru relaționat cu transcendența. Sistemului etic tradițional nu îi este suficient doar suportul social, argumentul evitării anarhiei. Acesta se justifică prin modelul transcendent, căruia încearcă pe cât posibil să îi fie fidel, iar dacă nu are indicații și le creează pentru a se înscrie în parametrii ontologici ai sacralității ce patronează. Aducerea în orizont mitic a existenței umane se realizează pe acest plan, cel al sacralității, ce are drept corespondent în plan sublunar un gest cu caracter amplificat, ce are rolul de-a rearanja, de a pune în ordine lumea, după ce aceasta a fost destabilizată pe plan spiritual. Dorința actului salvator și credința în puterea de-a lupta cu forțele malefice sunt unele dintre principalele argumente pentru care termenul „stânga” este investit și tratat în manieră negativă.

Cu toate acestea, ni se pare că, într-un anumit sens, nu este vorba exclusiv de un caracter negativ, ci de o alternativă care suprimă starea de echilibru a lumii, a societății și propune o nouă variantă, prin care este denaturată copia modelului mitic; din această ultimă considerație și

⁸*Ibidem.*

încercarea omului arhaic, ce își conștientizează abaterea, de a repara contextul său existențial. Sau de a preveni, de a anticipa potențiala eroare.

Fără a denatura tema în problematizări de natură existențialistă prin această din urmă observație, este de semnalat textul lui Constantin Noica în privința Nefărtatului. Pornind de la definirea termenului „ba” ca fiind semnalarea unei alternative, a unui plus de opinie – „intenția celui ce răspunde *ba* nu e de a nega ceva, ci numai de a arăta că el are altă părere” (Noica, 1987:146) –, gânditorul român nuanțează că suma de alternative pe care le oferă termenul „ba” arată un plus existențial, ce i-ar fi specific lui Satan: „Nu cumva *ba* acesta, care te poartă atât de ușor printre stâncile negativului, suflă prea puternic în pânzele gândului? Nu cumva este o unealtă a gândului, dar și una a celui alt, care-ți smintește gândul? Poate că «nu» este al morții, al anulării, al extincțiunii în zero, totuși al omului; pe când „ba” este și al altcuiva, pitit îndărătul omului” (*ibidem*, 150). Așadar, Satan este simbolul alternativei, iar acesta însuflă o ruptură în ordinea lumii, o frângere a certitudinii, o schimbare, o noutate într-un anumit sens. Astfel, „Dracul nu zice «nu», zice «ba». Cine trece peste această distincție în sânul negației [...] pierde ceva esențial și pentru înțelesul vieții: firea dracului” (*ibidem*, 151).

Curajul diavolului de a invita la o altă variantă – de a strica ordinea, așadar – afectează sistemul axiologic al omului arhaic, pentru care dualitatea aceasta – convertibilă într-o întrebare precum „Ce-ar fi dacă n-ai face asta?” sau „Ce-ar fi dacă ai face și asta?” – reprezintă o abatere. Iar abaterea de la ordinea prestabilită este cea care îl scoate din confortul său existențial pe *homo religiosus*, din regulile pe care și le însușește și care îl reprezintă și-l definesc, astfel încât devine suspendat în negura cerebrală a posibilului. Însă omul arhaic nu are nevoie de alternative, căci acestea îi sunt inutile în comparație cu legea divină, pe care încearcă și caută să o respecte.

Facem aceste observații pentru a aduce în prim-plan următorul aspect specific lumii tradiționale – și mai cu seamă comunității arhaice românești – : existența lui *homo religiosus* se întemeiază pe regulile prestabilite pe care le are de urmat, iar orice abatere de la acestea, reprezentând ceva necunoscut, înseamnă ceva incert, la care se raportează cu prudență și prin contracarare. În consecință, forțele malefice, Nefărtatul și orice alte elemente din aceeași specie a supranaturalului reprezintă aceste întruchipări ale termenului „ba”, pe care omul arhaic le consideră adversare în lupta sa pentru menținerea relației cu divinitatea. Astfel, transfigurările mitice și instrumentarul simbolic capătă o dublă direcționare în sfera culturii tradiționale românești: pe de-o parte se îndreaptă spre Sacrul pur, pe de-altă parte încearcă să contracareze

Sacrul impur⁹, care „naște plăsmuirile monstruoase-neliniștite și tulburătoare de ordine” (Știucă, 2001: 92).

În consecință, termenul „stânga” este asociat cu manifestări nefaste și ființe supranaturale ce se află în poziția Sacrului impur, iar întâlnirea omului arhaic cu acestea sunt considerate încercări pe care le are de trecut și de învins pentru a nu ieși din sfera sacră, pentru a nu-și rata existența. Relației cu sacrul i se adaugă și permanenta dorință a individului arhaic de a încerca să înțeleagă nivelul transcendent, să-și reveleze poziția și logica nivelului sacru. Astfel, se folosește de investiții calitative ale obiectelor și elementelor mediului înconjurător, care – în poziția de simboluri – servesc individului atât la păstrarea comunicării cu divinitatea cât și încercarea de-a cunoaște nivelul sacru. Acestor elemente Lucian Blaga le oferă denumirea „metafore revelatorii” (Blaga, 2011: 354) – ce au rolul de a clarifica idei opace, „substituindu-le o nouă viziune” (*ibidem*). Acestea au rolul de a clarifica anumite lacune cerebrale „prin mijloace pe care ni le pune la îndemână lumea concretă, experiența sensibilă și lumea imaginară” (*ibidem*). Ca atare, în lumea sacră a omului arhaic, simbolul are rolul unei decriptări de ordin superior, unde codul transcendent oferă singura sursă validă pentru *homo religiosus* în ceea ce privește revelarea, înțelegerea, conștientizarea existenței.

Miza sacralității și a organizării conceptuale a termenului „stânga” se intersectează în acest punct. Recunoașterea poziției formelor supranaturale malefice revine la a le apprehenda drept entități superioare – ce fac parte din lumea sacră – și cu care omul arhaic are de susținut lupte pentru a căpăta desăvârșirea după moarte; de aceea nu este de mirare că omul, în credința arhaică, trebuie să doarmă cu umărul drept în sus, fiindcă altfel „Diavolul e deasupra și se bucură că Îngerul e jos” (Voronca¹⁰ *apud* Pamfile, 1916: 29).

Din toate acestea decurge faptul că în cadrul existenței arhaice, omul își organizează lumea prin raportarea la sacru, iar orice inadecvare cu sfera transcendentă este tratată ca o formă toxică, ce este de îndepărtat cât mai rapid. Accesibilitatea și contracararea elementelor malefice sunt oferite de simboluri contextuale, iar acestea din urmă – ordonate în opoziții binare – sunt relaționate cu cea mai profundă latură a omului, în care se află nucleul activității culturale umane. În acest cadru, încercând să expunem contexte în care este utilizat termenul „stânga” putem

⁹ Conceptul „Sacrul impur” desemnează forțele transcendente malefice, care au rolul – într-un anumit sens – de a pune la încercare omul arhaic, iar atributul determină activitatea „neconformă” cu atitudinea solidară pe care forțele transcendente ar avea-o în relație cu omul arhaic. În cazul culturii tradiționale românești, principalul vizat este Diavolul.

¹⁰ E. N. Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, 1903, Cernăuți, p. 513

conchide conotația sa negativă pentru omul arhaic, acesta preferând „să fie, în cele din urmă, anihilat în Dumnezeu”, refuzând independența și alternativele malefice, preferând să nu „se agațe de propria-i persoană, precum Satan, cu furie, și să trăiască în infern” (Campbell, 2013: 63).

BIBLIOGRAFIE

- Bernea, Ernest, 1997, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București: Humanitas.
- Blaga, Lucian, 2011, *Trilogia culturii*, București: Humanitas.
- Bogdan, Cristina, 2016, *Moartea și lumea românească premodernă. Discursuri întretăiate*, București: Editura Universității din București.
- Campbell, Joseph, 2018, *Eroul cu o mie de chipuri*, București: Herald, traducere de Mihai Mănescu și Gabriela Deniz, ediția a II-a, revăzută și adăugită.
- Constantinescu, Nicolae și Ioana-Ruxandra Fruntelată, 2006, *Limba și Literatura română, Folclor*, București: Ministerul Educației și Cercetării, Proiectul pentru Învățământul Rural.
- Eliade, Mircea, 1978, *Aspecte ale mitului*, București: Univers, colecția „Eseuri”, traducere de Paul G. Dinopol, prefață de Vasile Nicolescu.
- Eliade, Mircea, 1991, *Eseuri*, București: Editura Științifică, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu.
- Eliade, Mircea, 2013, *Sacrul și profanul*, București: Humanitas, traducere de Brîndușa Prelipceanu, ediția a III-a.
- Eretescu, Constantin, 2004, *Folclorul literar al românilor. O privire contemporană*, București: Compania.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, Inc.
- Mușlea, Ion, și Ovidiu Bârlea, 2010, *Tipologia folclorului din răspunsurile la Chestionarele B. P. Hașdeu*, București: Editura Academiei Române, cuvânt înainte de Ion Taloș, ediția a doua revăzută și întregită de Ion Mușlea.
- Noica, Constantin, 1987, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București: Editura Eminescu.
- Olteanu, Antoaneta, 1998, *Metamorfozele sacrului. Dicționar de mitologie*, București: Paideia.
- Pamfile, Tudor, 1916, *Mitologie românească. I. Dușmanii și prietenii omului*, București: Librăriile SOCEC & Comp., C. Sfetea, Pavel Suru.
- Pop, Mihai, 1999, *Obiceiuri tradiționale românești*, București: Univers, postfață de Rodica Zane.

Știucă, Narcisa, 2001, *În pragul lumii albe*, București: Centrul Național de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare, colecția „Anotimpuri culturale”.

Ursache, Petru, 2014, *Etnofrumosul sau Cazul Mărie*, Cluj-Napoca: Eikon.

*Lucian Vasile**

lucianflorin.vasile@gmail.com

Igiena în societatea românească de altădată. Cazul Ploieștilor

În 2011, în presa centrală apăreau articole privind situația alarmantă a igienei în societatea românească. Citând un raport al Institutului de Sănătate Publică, ziariștii afirmau că un român folosește în medie numai patru săpunuri și două tuburi de pastă de dinți pe an („4 bucăți de săpun...”, 2010). Datele păreau cu atât mai îngrijorătoare cu cât se înregistra un regres față de situația din 2008, când cifrele arătau că media este de cinci săpunuri utilizate anual de fiecare locuitor al țării („Românii, printre ultimii la...”, 2009). În fiecare caz însă, România era pe ultimele locuri din Europa la capitolul igienei personale. Să fi fost această situație un rezultat al lipsurilor cauzate de criza economică și de declinul puterii de cumpărare? Ar trebui căutate resorturile în lipsa unei strategii publice de educație privind normele de igienă? Sau oare ar putea fi ecourile unor deprinderi vechi, cu rădăcini adânci în mentalul colectiv românesc?

Spălatul: obligație, năpastă și blasfemie

Primele reglementări propriu-zise cu privire la normele de igienă publică au apărut în spațiul românesc în prima parte a secolului al XIX-lea, fiind rezultatul unui cumul de factori. Pe de o parte, epidemiile reveniseră în spațiul extracarpatic, înregistrând un puternic impact în rândul locuitorilor din târguri și orașe, unde densitatea ridicată și interacțiunile cotidiene favorizaseră răspândirea bolilor. Epidemia din 1812-1813, rămasă în amintirea contemporanilor drept „Ciuma lui Caragea”, a produs decesul a zeci de mii de oameni, epicentrul fiind Bucureștiul, unde numărul deceselor zilnice a urcat până la câteva sute de persoane. Nici Ploieștii nu au fost cruțați de teribila boală, cei morți fiind înmormântați într-o groapă comună, în partea de nord a așezării, nu departe de locul unde peste câteva zeci de ani avea să se ridice biserica

*Asociația pentru Educație și Dezvoltare Urbană.

Sfântul Vasile. Epidemiile au arătat vulnerabilitatea orașelor din punct de vedere al igienei și al sănătății publice, forțând autoritățile să pună bazele unor structuri sanitare menite să răspundă unor astfel de boli periculoase. Însă majoritatea acțiunilor luate au vizat mai degrabă tratarea viitorilor bolnavi decât prevenirea răspândirii unor maladii și educația în scop profilactic.

Dar poate și mai importantă a fost promulgarea Regulamentului Organic, care deschidea astfel calea unei modernizări în domeniul sanitar, dar și în cel al educației. S-au organizat lazarete pentru bolnavii contagioși, la granițe s-au stabilit zone de carantină care aveau rolul de a stopa răspândirea epidemiilor și s-au pus bazele unor centre de asistență medicală în principalele orașe. Mai mult de atât, Ploieștii au beneficiat de opera filantropică a clucerului Boldescu, care a ridicat în zona de nord a orașului un spital care îi poartă numele, înzestrându-l cu toate cele necesare unei bune funcționări. În paralel, au început să vină în orașele din Principate doctori și farmaciști sași, maghiari sau români din Transilvania, precum și specialiști din vestul Europei. Pe de altă parte, este adevărat că numărul acestora era insuficient față de nevoile locuitorilor, care adeseori apelau la diferiți falși doctori sau se tratau conform superstițiilor.

Dacă numărul spitalelor a crescut constant, iar îngrijirea medicală a cunoscut în ultima parte a secolului al XIX-lea și începutul veacului următor o standardizare și o profesionalizare indiscutabile, educația sanitară și respectarea normelor de igienă nu au avut același parcurs. Îmbăierea regulată era un obicei firesc în rândul clasei de mijloc și a elitei, însă pentru cei de la periferia societății, pentru locuitorii mahalalelor, pentru ucenici și servitoare această transformare întârzia să-și intre în rol. Așa că nu de puține ori, în anii Belle Epoque-ului, baia săptămânală făcea parte din fișa postului pentru cineva care voia să intre în slujba unei familii înstărite. Pentru străinii stabiliți în România, situația părea deopotrivă curioasă și hazlie. Spre exemplu, Maude Rea Parkinson, profesoara engleză ce lăsase în urmă Viena cea ordonată și liniștită pentru exotismul București de final de secol XIX, își amintește cum o servitoare nou-angajată la o cunoștință a sa refuza cu obstinație să se spele. Toate tânguierile și rugămintele fetei care susținea că nu are nevoie de un așa supliciu nu au înduplecat-o pe proprietara casei să renunțe la cerința ca slujbașa sa să facă baie cel puțin o dată pe săptămână (Parkinson, 2014: 118). Nici la Ploiești nu lipseau astfel de cazuri. După ce și-a dat seama că nu mai poate finaliza construcția pe care o începuse în Piața Fructelor, Radu Stanian a denumit-o pompos „Palat al Băilor” și a propus autorității locale să-l achiziționeze. În cadrul discuțiilor aprinse din Consiliul Local, unul dintre membri care se opunea cumpărării de către municipalitate a imobilului și-a întărit poziția folosindu-se de situația personală. Acesta a spus că el este un exemplu perfect pentru inutilitatea unei astfel de investiții, afirmând că „ce ne trebuie nouă baie? Uitați-vă la mine: sunt om la

șaptezeci de ani, sănătos tun, după cum se vede... n-am fost niciodată bolnav... și – slavă Domnului – n-am făcut bae în viață!” (Sevastos, 1937: 579). Din fericire, astfel de opinii au fost minoritare, iar municipalitatea a achiziționat clădirea, finalizând-o și punând-o la dispoziția ploieștenilor.

Îmbăierea avea însă și o semnificație religioasă, indiferent că practicarea ei era un semn al curățeniei sau, dimpotrivă, evitarea sa, în anumite circumstanțe, o dovadă sau, mai degrabă, o păstrare a sfințeniei. „Doctrina mozaică ordonă drept credincioșilor săi să uzeze aproape zilnic de folosințele băii”, subliniau autorii istoricului comunității evreiești din Ploiești, publicat în 1906, cu ocazia Expoziției Generale Române organizată în capitală. Aceștia aduceau și explicații asupra modului în care membrii cultului trebuiau să o folosească: „fiecare baie trebuie să aibă o piscină, de care bărbatul trebuie să se folosească aproape în fiecare zi, în fiecare dimineață; iar femeia după separațiunea corpului” (*Istoricul...*, 1906: 31). La antipodul perspectivei mozaice asupra rolului și frecvenței spălăturii se află ideea că lipsa îmbăierii pentru un timp îndelungat este un semn de *curățenie interioară*. Aceeași Maude Rea Parkinson amintea în volumul de memorii publicat în Marea Britanie, după încheierea Primului Război Mondial, de procesiunea de înmormântare a unui înalt episcop. O parte dintre credincioși erau ferm convinși că cel adormit a fost un sfânt, iar explicația a avut rolul de a o șoca pe o englezoaică totuși bine acomodată în societatea românească: mortul încetase să mai facă baie după ungerea sa ca înalt ierarh, ceea ce se petrecuse în urmă cu mai bine de zece ani. Pentru unii, spălătură putea nu numai să diminueze „protecția” de care se bucurau respectivi, ci chiar să dăuneze. De exemplu, în cazul unor boli, îmbăierea producea „încurcarea mațelor” sau vărsarea „veninului în sânge”, ducând la agravarea suferinței sau producând decesul celui în suferință (Mânzatu, 1951: 120).

Topografia urbană a mizeriei

„Ar fi bine ca domnii gospodari ai municipiului nostru să facă o mică plimbare în acel cartier (Rudului – *n. ns.*, *L. V.*), unde vor avea neplăcerea să vadă mormanele de gunoaie, cârciumile ce-și zic birturi inundate de muște, adevărate focare de infecție, precum și murdăriile provenite dela animale, resturi de nutreț, coji de alimente, cari stau nesupărate și nemăturate de nimeni, deasupra fâșiei de pavaj, care deși a ajuns până la această barieră (...) pare că e definitiv uitat, deoarece nici un măturător sau gunoier nu-i fac – vreodată – cinstea să-l curețe. Și ne gândim că e o adevărată rușine pentru Municipiul nostru cu pretenții faptul că străinii de pe la societățile de prin împrejurimile suszisei bariere trec în mașini printre mormanele de gunoaie, întorcând nasul cu năduf” (Stănescu, 1937: 1).

Lipsa curățeniei, ineficiența autorităților locale, dezinteresul locuitorilor pentru spațiul public, dar și complexul față de cum vede străinul situația autohtonă ar putea duce cititorul cu gândul la o descriere contemporană a mediului urban. Însă rândurile au fost publicate la finalul perioadei interbelice într-o gazetă ploieșteană, schițând un portret – fără îndoială – comun majorității orașelor din România.

Este adevărat că o situație fericită a curățeniei din mediul urban nu ar fi fost subiect de știre sau nu ar fi fost remarcată în memoriile contemporanilor, însă multitudinea de reclamații și nemulțumiri par să indice că mizeria și nepăsarea față de normele de igienă urbană au fost constante în societatea românească. Cu toate că încă din vremea Belle Epoque-ului Ploieștii au avut unul dintre cele mai mari bugete din țară, deci și consistente resurse financiare pentru a ameliora starea precară de igienă a orașului, măsurile autorităților s-au lăsat așteptate. Canalizarea a apărut și s-a răspândit abia în perioada interbelică, ceea ce a făcut ca până atunci orice ploaie serioasă să provoace neplăceri locuitorilor. Circulația era paralizată, casele erau inundate, iar apa ce băltea zile în șir favoriza apariția și răspândirea bolilor. Dar cum în orice situație oricât de nefericită sau neplăcută sunt și oameni care se bucură și profită de ea, ploile consistente erau o mană cerească pentru cei care își câștigau banii cărând în spate pe cei care voiau să treacă strada sau să ajungă dintr-un loc în altul (Dobrescu, 2009: 277). Mai mult de atât, în anii '30, epigramistul ploieștean C. V. Plăescu scrisese o epigramă destul de apreciată de ploieșteni pentru acuratețea cu care descria nefericitele împrejurări urbane: „naiv ce vrei să traversezi / pe bulevard sau piața mare / nu-ți risca viața temerar / pune-ți colacul de salvare!” (*apud* Sevastos, 1937: 580).

Dar problemele nu se legau numai de inexistența canalizării și de toate problemele ce decurgeau din acest fapt. Dacă restaurantele din centrul orașului beneficiau de dotări moderne, bodegile din mahalale erau caracterizate de ziaristii din epocă drept spații ale promiscuității și ale murdăriei. Nu de puține ori, alimentele erau pregătite în bucătării improvizate, unde praful domnea peste oale și cratițe, iar muștele roiau în voie. Closetele erau departe de normele de igienă ale vremii, iar pentru un „neinițiat” o vizită a acestora putea reprezenta o experiență pe care nu avea să o uite un timp îndelungat. Un ziarist local nota în 1939 că acestea sunt „șandramale vraiste, (...) unele n-au fost curățite de ani, ceea ce face ca materiile fecale să se lăfăiască pe deasupra, iar umezeala și scursorile cu miros pestilențial, fac o lăcăraie care șiruește prin curtea restaurantului într-un permanent focar de infecție” (*apud* Vasile, 2016: 40). Iar dacă vizitatorul ar fi preferat să caute o toaletă publică, nu ar fi făcut altceva decât să-și agraveze situația, căci pentru cei 100 000 de localnici din Ploieștii de la finele anilor '30, existau numai

două toalete publice în uz! Situația nu era mai fericită nici în sălile de cinema din localitate, care nu se confruntau cu lipsa closetelor, ci cu lipsa unor sisteme de ventilare eficiente (mai puțin poate Cinematograful Modern al comunității evreiești, modernizat în anii interbelicului). Obiceiul spectatorilor de a trage din țigară în timpul proiecției făcea adesea ca sala să se umple de fum, cei mai sensibili să tușească, iar cei din ultimele rânduri să deslușească cu greu ecranul de proiecție în ultima parte a filmului.

„Țineți curățenie mare!”

Cu toate că tabloul igienei publice în societatea românească, în general, și în Ploiești, în particular, din urmă cu un secol și mai bine poate părea descurajator, trebuie spus că a existat un răspuns substanțial din partea autorităților și a elitei, chiar dacă a cunoscut și unele fluctuații de-a lungul vremii. În paralel cu standardizarea băilor în geometria locuinței particulare, încetul cu încetul au fost ridicate băi publice pentru lărgirea accesului la o mai bună igienă. În Ploiești, pe lângă Palatul Băilor Municipale ale cărui cabine erau în permanență ocupate, au fost construite și date în folosință băi în perimetrul școlilor ori unităților militare, dar și în unele mahalale lipsite de beneficiile progresului sanitar. Totodată, la cumpăna dintre secolele al XIX-lea și al XX-lea au apărut spitalele Gheorghe și Ana Constantinescu de pe strada Bunavestire, Schuller-Sfetescu de pe Calea Rudului și unitatea medicală pentru copii ctitorită de Mendel Predingher pe Calea Oilor.

Cei suferinzi de boli molipsitoare erau preluați de la domiciliul și internați în spitalul Movila din extremitatea nordică a orașului, iar dacă aveau maladii grave, precum lepra, erau trimiși în centrul de la Lărgeanca, iar toate lucrurile bolnavului erau arse („Moartea leproasei...”, 1928: 1). Este drept că unii bolnavi reușeau să evadeze din spital, însă erau repede prinși și reinternați (Vasile, 2017: 71). Vaccinurile încep să fie acceptate în mentalul colectiv încă din ultima parte a secolului al XIX-lea (când, după imunizare, persoana în cauză primea și un „certificat de vaccinare”). În anumite circumstanțe dramatice, precum epidemiile din vremea Primului Război Mondial, autoritățile adoptă o politică mai strictă, instituind obligativitatea vaccinării și urmărind îndeaproape implementarea ei. Mai mult de atât, de la începutul secolului al XX-lea, medicii încep să se implice în acțiunea de educare a locuitorilor, redactând liste de sfaturi de bune practici care erau lipite în toate colțurile orașului. Textul era unul simplu, iar frazele scurte, tocmai pentru ca mesajul a fi accesibil și ușor de înțeles de cât mai mulți. De exemplu, Ion Cloaje, doctorul șef al orașului în anii ocupației germane, îi învăța pe ploieșteni cum să se ferească de bolile contagioase: „Feriți-vă de păduchi, ținându-vă curat. Spălați-vă

corpul, pieptănați-vă des, spălați rufe de corp și de pat, tundeți-vă mărunț. Beți numai apă dela Canalizare (de la sistemul de alimentare cu apă potabilă – *n. ns., L. V.*). Ce-el’altă, trebuie să fie fiartă și răcită. Nu consumați lapte nefiert. Spălați-vă pe mâini înainte de mâncare. Țineți curățenie mare, în odăi și curți. Spoți toate camerele și măturați-le des, de mai multe ori pe zi.” (*apud* DJANP, 1917: 296). În parte și datorită acțiunilor sale energice, în câteva luni răspândirea bolilor a fost stopată, numărul celor bolnavi a început să descrească, iar Ploieștii au evitat o epidemie devastatoare.

În mod inevitabil, raportarea la normele de igienă s-a modificat de-a lungul timpului. Cu toate că unii ar putea afirma că transformările s-au produs prea lent (și poate, în unele cazuri, chiar au dreptate), progresul medical și educațional și-a spus cuvântul și a dus la schimbări substanțiale ale comportamentului din societate. Dar acest drum nu este unul încheiat sau definitiv, iar posibilitatea unor pași în spate este oricând valabilă sub presiunea diletantismului.

BIBLIOGRAFIE

- Dobrescu, Constantin, 2009, *Viața cotidiană ploieșteană în documente de presă 1899-1930*, Ploiești: Elapis.
- Mânzatu, Ion, 1951, *Îți mai aduci aminte, doamnă?*, Buenos Aires: Cartea Pribegiei.
- Parkinson, Maude Rea, 2014, *Douăzeci de ani în România. 1889-1911*, București: Humanitas.
- Sevastos, Mihail, 1937, *Monografia orașului Ploiești*, București: Tiparul Cartea Românească.
- Stănescu, Stela, 1937 „Invităm pe d. Primar la bariera Rudului”, în *Gazeta Ploieștilor*, 1 octombrie, Ploiești: Institutul de Arte Grafice „Prahoveanul”.
- Vasile, Lucian, 2016, *Orașul sacrificat. Al Doilea Război Mondial la Ploiești*, București: Asociația pentru Educație și Dezvoltare Urbană.
- Vasile, Lucian, 2017, *Ploieștii în Marele Război. 1916-1918*, București: Asociația pentru Educație și Dezvoltare Urbană.
- DJANP (Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Prahova), Fond Primăria Ploiești, dosar 2/1917, f. 296.
- Istoricul comunității Cultului Israelit din Ploiești de la 1690-1906*, 1906, Ploiești: Tipografia „Modernă” Bercovici.
- „Românii, printre ultimii la folosirea... săpunului”, 2009, în *Ziare.com*, 05 iunie, <http://www.ziare.com/life-style/intalniri/romanii-printre-ultimii-la-folosirea-sapunului-776459> (accesat la 10.11.2018).

„Moartea leproasei din Ploiești”, 1928, în *Virtutea*, august 27, Ploiești: Tipografia „Prahova”.

„4 bucăți de săpun și 2 tuburi de pastă de dinți – atât folosește românul anual”, 2010, în *Gândul*, 25 februarie, <http://www.gandul.info/stiri/4-bucati-de-sapun-si-2-tuburi-de-pasta-de-dinti-atat-foloseste-romanul-anual-5627671> (*accesat la 10.11.2018*).

Mihai Vasile

vamir51@yahoo.com

Teatrul este un loc al memoriei, al reamintirii

Interviu realizat de Virginia Soare cu regizorul Mihai Vasile, în anul 2009,
despre Teatrul Equinox din Ploiești și despre teatru ca „imago mundi” (fragmente)*

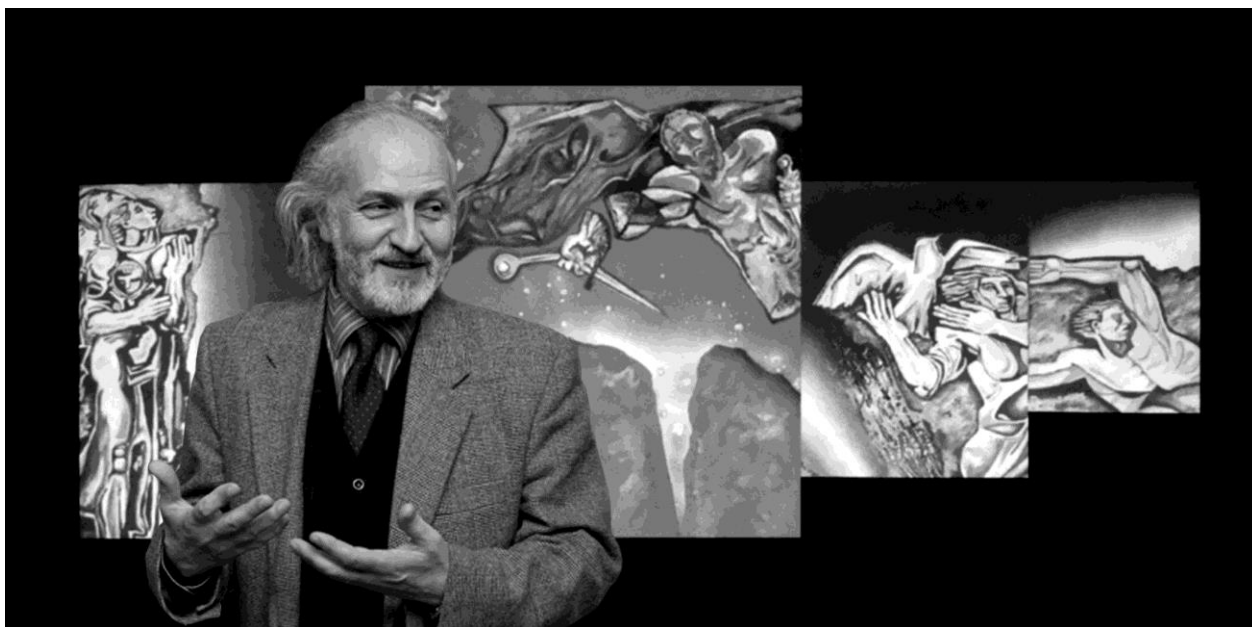
Virginia Soare: *Mi-e greu să încep, altfel decât se face de obicei, acest dialog cu dumneavoastră. Mi-am imaginat în fel și chip acest început dar cred că cel mai corect ar fi să vă întreb direct și dintr-o dată ce este, ce înseamnă teatrul pentru dumneavoastră?*

Mihai Vasile: Pentru mine teatrul nu este un spațiu artificial. El are valoarea reală a locului în care m-am născut sau a aceluia unde viața mea a avut momentele sale de măreție sau cele de deznădejde. În același timp, însă, teatrul este și un loc al evaziunii. Teatrul, poezia, cântecul, rugăciunea sunt tehnici de evadare. Evadarea face parte din natura umană. Artele, în general, se bazează pe această componentă umană, iar teatrul, prin excelență, se folosește de evaziune, de ieșirea din timpul profan, pentru a reda lumi care se află la intersecția dintre real și imaginar. De aceea, pentru mine teatrul nu este un spațiu artificial.

Mi-am amintit de predilecția dumneavoastră pentru Mircea Eliade. Știu că ați afirmat, pe la jumătatea anilor nouăzeci, faptul că, în unele dintre scrierile lui, se află și „rețete” de întoarcere la originile teatrului sau, așa cum ați și spus la un moment dat, „adevărate tratate despre teatru”. Mai sunt astăzi la fel de „consistente” considerațiile dumneavoastră de atunci?

Obsesia asta e mult mai veche. Ea are însă câteva repere foarte clare. Pe la jumătatea anilor optzeci, repetițiile, studiile de scenă, exercițiile mele cu actorii îngăduiau ca martori și prieteni ai

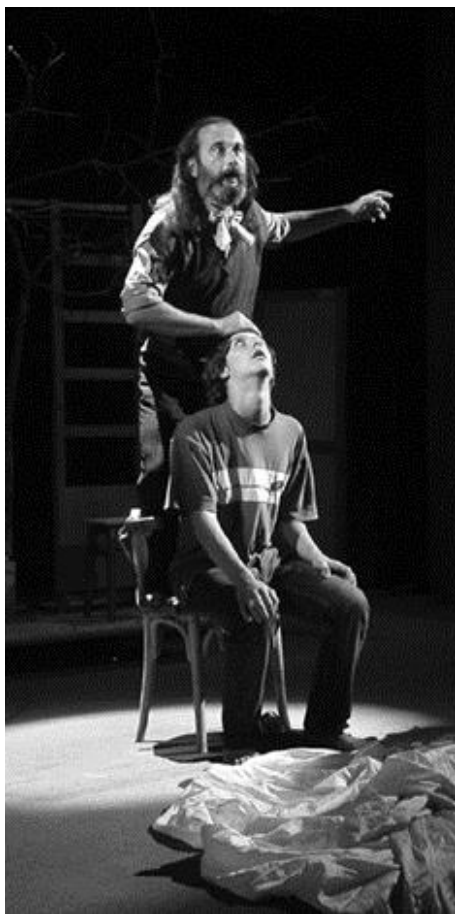
* Traducerea în limba engleză între paginile: 213-232.



mei sau ai teatrului. Printre ei se aflau poeți, muzicieni, plasticieni, dramaturgi, prozatori, regizori mai tineri etc. Nu de puține ori, după ce se stingeau luminile din scenă peste câte un astfel de studiu actoricesc, care impresiona prin magia imaginii și neliniștea prin misterul semnelor, se iscau discuții animate, de care ne mai aducem aminte și astăzi cu nostalgie... Unul dintre acești prieteni ai mei mi-a adus într-o zi a anului 1985, în mare taină, o carte a lui Mircea Eliade. Trebuie să spun că la data aceea, Eliade era prezent în bibliotecile noastre doar cu o selecție de nuvele și cam atât. Cartea pe care prietenul meu mi-o adusese se numea *Nouăsprezece trandafiri* iar el mi-a dat-o spunându-mi șoptit: „aici se regăsește o parte din teatrul tău”. Cartea apăruse la o editură necunoscută mie din Paris, în limba română. Însetat cum eram de informații noi, am devorat-o într-o singură noapte. Cartea mă tulburase foarte tare dar, la sfârșitul ei, nu găsisem, așa cum speram, rețete sau disertații explicite despre teatru. Intrigat, am realuat de câteva ori lectura cărții, dar tot nu eram foarte lămurit de afirmația prietenului meu. Abia în anii nouăzeci, citind mai mult și mai multe de și despre Mircea Eliade, înțelesurile au devenit mai depline.

Și totuși, atunci, în anii optezeci, când ați citit-o și recitit-o, cartea nu a avut și partea ei de influență în teatrul pe care-l făceați?

A avut, desigur, dar nu în măsura în care a avut-o după aceea. Atunci mă mulțumisem să constat că acolo, în carte, regăsisem o idee la care țineam foarte mult și anume faptul că teatrul poate să fie magic și tămăduitor. De altfel, trăind ca și eroii romanului, timpurile acelea ale dictaturii comuniste, m-a „prins” la început mai mult ideea rezistenței prin teatru...



Romanul acesta al lui Eliade a devenit foarte târziu subiect de analiză și dezbateră în cultura română.

Din păcate, el nu a devenit subiect de discuții și în lumea teatrului...

Poate vom aborda și subiectul ăsta în dialogul nostru.

Ar fi interesant...

Deci, după lecturi repetate ale cărții am început să descopăr idei pe care eu și actorii mei le pusesem în practică de câțva timp, plecând de la alte nevoi artistice, de la alte teorii teatrale sau ale antropologiei teatrale. Tema cărții lui Eliade era evidentă: accesul la libertate. La libertatea interioară ca libertate absolută. Un personaj al său chiar spune la un moment dat faptul că „spectacolul este singura șansă de a cunoaște libertatea absolută”. Iar Eliade apasă și mai tare pe idee, spunând că „libertatea absolută” nu are nimic de a face cu libertățile de ordin social, economic sau politic. Pe lângă aceasta, însă, se contura tot mai mult o idee la care meditam mai demult și care, aici, în cartea lui Eliade, prindea contur: „teatrul ca anamneză”, așa cum mi-am intitulat un eseu consistent din una din cărțile la care am trudit în ultimii ani. Deci, teatrul ca anamneză... Despre anamneză știm câte ceva din științele medicale, numai că acolo, termenul a fost

ușor distorsionat. Mai degrabă, ceea ce spune Socrate, într-un dialog al lui Platon, despre anamneză poate clarifica această teorie. Citez din memorie: „Cum nici o parte a naturii nu este străină de celelalte, iar sufletul le-a cunoscut pe toate, nimic nu-l împiedică pe cel ce-și amintește un singur lucru să le descopere pe toate celelalte... Căci tot ce căutăm să știm și tot ce știm nu este decât reamintire.” Iar Platon a și dat definiția: „învățarea considerată ca reamintire se numește anamneză”. Iar Eliade susține în cartea sa: „...anamneza prin gesturi, prin incantații, prin spectacol... Acesta este scopul tuturor artelor: să reveleze dimensiunea universală, adică semnificația spirituală a oricărui obiect, sau gest, sau întâmplări cât ar fi ele de banale sau ordinare.” Există aici o rafinată observație în ceea ce privește arta scenei. Eliade nu abordează cu vehemență întoarcerea la origini a teatrului, așa cum o face, de pildă, Artaud. Eliade nu strigă în piața publică.

De ce anamneză? De ce acest du-te-vino al memoriei? Intuiesc cumva răspunsul dar nu mă pot abține să nu remarc faptul că teoriile, dar mai ales practica dumneavoastră teatrală depășește de multe ori acele granițe întrucâtva nevăzute ale artei teatrului. Există – iată, că pun o a treia întrebare – există o latură obscură a acestei relații spectacol-spectator?

Total pare obscur în această relație. Cel puțin în modelul social din România acestei epoci. Poate este puțin cam dură observația mea, dar, ca om care stă aproape tot timpul în „respirația” publicului, am propriile mele observații și îndoieli. Spun tot timpul și cu orice prilej că degeaba noi, artiștii, nu avem somn și liniște încercând să ne desăvârșim arta, să învingem cât mai multe din rezistențele proprii ființe pentru a fi mai buni, mai performanți, dacă la capătul efortului nostru nu se află nimeni, sau se află cineva care nu este interesat de artă ci doar de divertisment, cineva ale cărui nevoi nu sunt cele ale evadării din real în imaginar, cineva ale cărui credințe nu privesc decât viața imediată. Iată de ce, anamneza de care vorbeam face apel la cu totul altceva din ființa posibilului receptor al artei. Dar, până să vorbim de spectator, putem spune că anamneza se manifestă în felul în care actorii fac acest teatru. Ei sunt cei care trebuie să înțeleagă în primul rând acest lucru. Eu am încredințarea că în fiecare dintre noi se află, așa cum spune Socrate, tot ce știm ca specie umană. Ori, dacă admitem adevărul cumva științific, că teatrul are profunde rădăcini religioase, putem afirma că anamneza este un fel de întoarcere (în noi înșine) la o relație naturală dintre om și divinitate, dar, în același timp descoperind și „instrumentele” jocului. Căci, oricât de riscantă ar părea această afirmație a mea, teatrul ca joc și joacă, așa cum este definit de sociologi (vezi aici și Huizinga cu al său „Homo ludens”) este prezent în anume

momente în viața fiecărui om de pe pământ. Deci, dacă actorii percep corect acest mecanism de reamintire a ceea ce înseamnă ființa lor, arta teatrului nu mai este doar o meserie ci un mod existențial.

În acest context cum credeți că trebuie abordat publicul? Cum credeți că se pot „faza” cele două laturi ale actului teatral: spectacolul și spectatorul?

Nu am nimic împotriva acestor noi tehnici de atragere a publicului către sălile de spectacol, de acest „advertising” – pardon de expresie! Dar, ca și lectura unei cărți, mersul la teatru nu va înceta să seducă, nu neapărat din nevoi sociale, ci din porniri lăuntrice despre care nu se poate teoretiza ușor. Dacă e să ne întoarcem iar, pentru câteva clipe la romanul lui Eliade...

S-ar putea să o mai facem de-a lungul acestui dialog...

Ar fi interesant să o facem pentru că această carte are un „ce” misterios al ei...

Ca toate cărțile mari...

Deci, dacă ar fi să răsfoim și alte pagini ale acestei cărți miraculoase, am da și peste alte afirmații ale lui Eliade puse în gura personajelor sale. Iată, de pildă, ce spune unul din personajele-cheie ale romanului, Ieronim Thanase: „Arta dramatică redevine ce-a fost la început, o artă magică!”

Sigur, teorii asemănătoare s-au vehiculat de-a lungul secolului XX. Dacă ar fi doar să reamintim aici revolta lui Artaud sau tehnicile de lucru ale unor iluștri Brook sau Grotowski. Chiar în raport cu replica din cartea lui Eliade, mi-aduc aminte de virulența lui Artaud: „regia de teatru nu trebuie înțeleasă ca reflex al unui text scris și a proiecției de «dubluri» fizice care se degajă din scris, ci ca proiectare a tot ceea ce poate fi extras din consecințele obiective ale unui gest, ale unui cuvânt, ale unui sunet, ale unei muzici și ale combinațiilor dintre ele.”

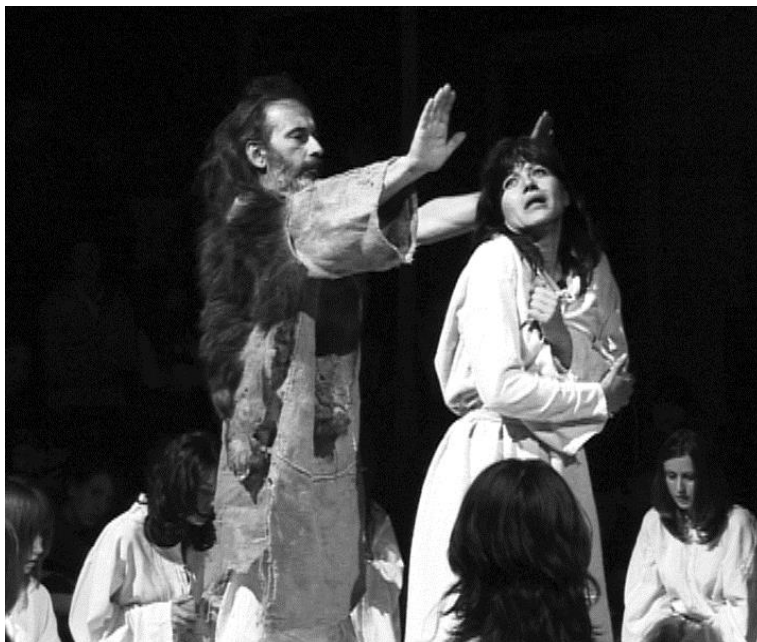
Da... splendidă revolta lui Artaud, care spunea undeva că teatrul nu este un domeniu al psihologicului ci un domeniu plastic și fizic, deci puternic vizual, așa cum intens vizuale sunt ritualurile sau obiceiurile de orice fel și din orice loc și în orice formă s-ar fi păstrat ele până astăzi.

Nu pot să trec, în acest context, peste o afirmație a unui bun prieten al dumneavoastră și al Teatrului Equinox, dramaturgul francez Roland Ménard, afirmație de care am mai pomenit într-unul din dialogurile noastre mai vechi. Îmi permit să o reiau: „Această experiență comună, la care participă atât publicul cât și actorii, mă face să mă gândesc la practicile din mănăstiri sau la ritualurile sacre. Eu – spune domnia sa mai departe – nu sunt deloc o persoană religioasă...”

Ateismul ăsta al francezilor...

... Eu nu sunt deloc o persoană religioasă – spune dl. Roland Ménard – dar cred că această abordare a teatrului este interesantă și concretă mai ales pentru că, deseori, în ceea ce-l privește pe Mihai Vasile, ea s-a manifestat în mod sensibil prin spectacole pasionate...”

Da, este interesant și ceea ce spune mai departe în acest interviu al său, din care ai citat, și anume faptul că o viziune cumva ascetică, idealistă și puternic spiritualizată poate dovedi oricând vitalitatea teatrului.



Dacă ne întoarcem la anamneză, ar trebui să evidențiem și faptul contrariu și anume amnezia, cealaltă parte a acestei ecuații. Se pare că din a doua jumătate a secolului XX și până azi oamenii au intrat într-o anume stare amnezică, stare care a dus la nepăsare, la însingurare...

Eliade consideră amnezia ca fiind pedeapsa capitală a ființei căzute și incapabilă să-și amintească sensul Căderii... De altfel toată trama din romanul *Nouăsprezece trandafiri* se desfășoară în jurul acestei relații amnezic-anamneză: un grup de tineri actori încearcă să resusciteze memoria

personajului principal prin jocul teatral. Ori, eu cred că asta ar trebui să facă teatrul în orice epocă și în orice loc. Să producă reamintire. Mai ales astăzi când, așa cum spui, suntem din ce în ce mai predispuși la amnezic... Să luăm un alt exemplu: lectura. Ce se întâmplă cu noi în actul lecturii? Are loc acel act sublim și profund uman al imaginării. Sigur, o imagine sugerată de text, dar, să nu uităm, o imagine care diferă de la individ la individ. Același lucru se întâmplă și în teatru. Actul imaginării este sugerat de partea vizibilă și audibilă a spectacolului dar imaginarul depășește ceea ce sugerează acestea, iar înmagazinarea, ca să-i spunem așa, este extrem de personală. Nimeni nu poate controla acest fenomen. Nimeni – și mă refer aici la noi, cei care producem actul teatral – nu-și poate închipui cu ce imagine pleacă spectatorul după ce a văzut și auzit spectacolul.

De aici și misterul acestei relații dintre spectator și spectacol...

Exact. Nu putem considera decât prin actul anamnezei această relație. Sigur, nu e de-ajuns, dar poate fi un mod de reflectare asupra acestei relații.

Multe din temele expuse de dumneavoastră la cursurile de actorie și regie de teatru la care am participat la jumătatea anilor nouăzeci, îmi sunt și acum foarte proaspete în memorie. Ca și colegii mei, auzisem vag de Peter Brook, Antonin Artaud sau Jerzy Grotowski. Pe de altă parte ne erau la fel de puțin cunoscute realizările unor mari regizori români, mă refer aici în mod explicit la Andrei Șerban, Liviu Ciulei, Radu Penciulescu sau David Esrig... Dintre toate, însă, mi-au rămas întipărite profund în minte teoriile – dacă le pot numi așa – din eseurile lui Peter Brook. Știu că aveți un adevărat cult pentru Brook...

Nu neapărat un cult, cât mai degrabă mi-a plăcut și încă îmi mai place să cred că mi-a fost maestru, și că am învățat atât de mult de la el. În anii șaptezeci și optzeci, anii formării mele ca artist și intelectual, accesul la opera sa scrisă (celebra sa carte „Spațiul gol”), dar mai ales accesul la teatrul său concret erau ca și inexistente. Am avut noroc cu niște traduceri făcute de George Banu și Mihaela Tonitza-Iordache din mai multe opere ale unor „părinți” ai teatrului, printre care se aflau și multe pasaje din cartea lui Peter Brook. Sigur mai erau și informațiile care ne parveneau pe căi oculte, ca să zic așa, reviste sau chiar cărți venite pe diferite căi din vest, sau de la Vocea Americii și Europa Liberă, posturi de radio care aveau multe rubrici culturale. Deci, Peter Brook emana pentru noi, cei tineri pe atunci, chiar și așa, pe căi indirecte, un fel de

venerație pe care cu greu o puteam struni. Apoi, după 1990, datorită prietenilor pe care le legasem cu artiști din vestul Europei, accesul la aceste informații s-a făcut rapid și consistent. Așa se face că prin 1993 am primit de la Paris o carte a lui Peter Brook, pe care am tradus-o înfrigurat zile și nopți, am dactilografiat-o, ajutat fiind de soția mea, am multiplicat-o și am dăruit-o actorilor mei. Așa, ideile de acolo au putut fi reluate și în temele de la cursuri.

Important pentru noi era faptul că spectacolele teatrului dumneavoastră, dar și repetițiile – mai ales repetițiile – la cele la care am avut acces, confirmau o bună parte din aceste teorii în practica teatrală de aici. Dintre toate se detașa ideea de „loc teatral”. Am putea oare discuta mai pe larg despre acest concept. Doresc lucrul acesta și pentru că, într-un fel sau altul, sunteți creatorul acestui loc teatral care este astăzi Teatrul Equinox.

Tema era veche în cercetările mele. De foarte tânăr am fost fascinat de ritualurile, obiceiurile, tradițiile din spațiul rural cât și – mai ales – de fastul acestora. Copil de țăran fiind, îmi petreceam vacanțele la rudele din acest areal și acolo observam încântat aceste spectacole. Mai târziu toate aceste observații depozitate în memoria mea afectivă și activă au dus la concluzii și decizii importante pentru destinul meu artistic. Constatam, de pildă, că ritualul era o formă de comunicare dar și de comuniune. Oamenii erau împreună în acel moment magic al comunicării cu o divinitate care nu era foarte bine conturată, dar foarte prezentă în actele lor. Ritualul este un sistem cultural construit pe comunicare simbolică. Distinctiv pentru ritual nu este ceea ce spune sau simbolizează, ci faptul că, înainte de toate, face lucruri: ritualul este întotdeauna o chestiune legată de performarea anumitor gesturi și de manipularea obiectelor. De aici rezultă faptul că ritualizarea este, simultan, evitarea vorbirii explicite, ca și a narării explicite... S-a argumentat de nenumărate ori că, în ritual, cuvintele înseși sunt fapte care realizează lucruri.

Cuvintele care atrag după ele faptele, cum îi plăcea lui Nichita Stănescu să spună...

Într-adevăr...

Dar cum s-a cristalizat ideea de loc teatral?

De aici, de la felul în care era „administrat” ritualul, nu a mai fost decât un pas către ceea ce am considerat a fi un loc teatral. L-am considerat, mai întâi un „loc anthropologic”, adică un loc al

desfășurării actelor umane. Am imaginat locul antropologic ca fiind o construcție concretă și simbolică a spațiului, capabilă să oglindească vicisitudinile și contradicțiile vieții sociale și la care se referă toți cei cărora ea le impune un loc, oricât de modest și umil ar fi acesta. Am continuat apoi să analizez spațiul teatral în raport cu spațiul religios creștin, în speță, cu cel ortodox, iar



rezultatele au fost extrem de relevante. O biserică, la fel ca și în cazul unei săli de spectacol, are două spații importante: cel al actului și cel al receptării actului. Și într-un caz și în celălalt raportul dintre cele două spații este aproximativ același: un sfert aparține actului iar celelalte trei sferturi receptorului actului, mai corect spus, în cazul ritualului bisericesc, altarul este partea misterioasă a actului religios care ocupă aproximativ un sfert din suprafața bisericii, are o catapeteasmă puternic ornată de unde ies preoții și officianții cultului, iar în fața acestora se află celelalte trei sferturi din suprafața bisericii ocupate de enoriași, de receptorii actului religios. Același lucru și cu aproximativ aceleași rosturi se petrece și în cazul sălii de spectacol. Un sfert din acest spațiu este ocupat de scenă,

care are, în general o cortină (ca o catapeteasmă) ce face vizibilă sau nu scena, adică spațiul misterios al actului teatral, iar în fața ei se află celelalte trei sferturi din spațiu care aparțin spectatorilor. Asta în cazul teatrelor de tip „cutie italiană”. Și în celelalte cazuri de spații teatrale am găsit corespondențe religioase. Sunt cu toate evidențiate în cartea la care încă mai scriu... Chiar dacă astăzi, în societatea modernă, ritualul pare să nu mai aibă nimic de-a face cu sacrul, el fiind puternic desemantizat, finalitatea lui continuă să rămână scoaterea individului din cadrul cotidian desacralizat și transpunerea sa într-o stare rituală, mai mult sau mai puțin conștientizată.

Se realizează astfel contactul cu grupul, stabilindu-se implicit și o comunicare ce nu mai poate fi considerată decât rituală, de vreme ce ea se manifestă într-un context modificat, rupt de cotidian. Deci relația teatru-ritual se poate explica astăzi și prin asemănările arhitecturale.

A fost dintotdeauna așa?

Evident, nu. Pentru că la începuturi ritualul însuși era o formă de teatru. Apoi teatrul s-a desprins de religie, a devenit profan dar și-a păstrat multe sute de ani legături cu lumea misterioasă a divinului. Încă de la originile sale teatrul „s-a scris pe nisipul” spațiului de joc în antichitatea greacă. El nu-și instala spațiul (*hic* – aici) decât atât cât dura reprezentația (*nunc* – acum). De asemenea, tot de la origini, înainte de a fi o distracție și un gen literar, teatrul a fost o necesitate colectivă. Aici o societate își manifesta și își puna întrebări în legătură cu miturile sale și cu structurile sale într-o relativă independență față de lumea reală. Aici, această societate își putea exprima dramele sale fundamentale fără a pune în joc existența sa însăși, de vreme ce totul nu era decât un joc. Iată similitudini între teatru și religie, similitudini pierdute în ultimele câteva sute de ani, cam de la teatrul medieval, care, în schimb, era forțat religios. Aici este desigur o altă poveste...

Există o relație strictă între loc și actul teatral?

Au existat două momente în istoria teatrului european în care simbioza a fost totală între actul teatral și arhitectura locului teatral. Este vorba de Grecia antică (secolul al V-lea înainte de Hristos) și Anglia din perioada reginei Elisabeta I. Aceste teatre grecești și elisabetane înglobau scena și sala într-un spațiu unic deschis către cerul liber în cea mai simplă expresie a locului evenimentului dramatic. În aceste două cazuri teatrul mai păstra legături nevăzute cu naturalul începuturilor.

Chiar și atunci când se joacă în interiorul unei clădiri special amenajată pentru spectacol, teatrul trece dincolo de ziduri. Eu cred că spațiul teatral nu are o veritabilă rezonanță decât proiectat într-un alt spațiu, difuz și de necontrolat, care este imaginarul publicului.

Întocmai. Ceea ce mi se pare relevant este faptul că similitudinea dintre spațiul teatral și cel religios este astăzi frapantă, așa cum spuneam mai devreme, în cazul „cutiei italiene”, spațiu

teatral care introduce „ruptura” dintre scenă și sală și care, în ciuda tuturor crizelor pe care le provoacă, supraviețuiește și astăzi. Ciudat este că el nu apare în țări cu puternice rădăcini teatrale, precum Anglia lui Shakespeare, Spania lui Calderon sau Franța lui Corneille sau Molière, ci într-o țară – Italia – fără o literatură și mișcare dramatică notabilă (vorbind aici de secolul al XVII-lea), politic aservită și fără libertate de expresie dar în care, este-adevărat, cu ceva timp în urmă, se inventase o formă teatrală unică și irepetabilă și anume *commedia dell'arte*. Pentru a încheia cu acest capitol și ca o explicație în plus pentru similitudinea de care vorbeam, nu trebuie uitat faptul că Italia era, la vremea aceea, cum este și astăzi, de altfel, capitata unei religii puternice și larg răspândite – catolicismul...

Fascinantă această călătorie prin memoria teatrului. S-a vorbit, în cazul teatrului pe care-l faceți dumneavoastră, despre o prea accentuată „corporalitate”. Așa cum discutăm mai devreme, ați pus întotdeauna accent pe reprezentarea corpului prin studii de scenă dintre cele mai diferite pentru ca actorul să „lupte”, așa cum spunea Grotowski, împotriva „rezistențelor trupului”.

Spun totdeauna actorilor mei că trupul nu este altceva decât o casă. Dar, ca orice casă, el trebuie îngrijit, ordonat pentru a putea fi „locuit” confortabil. De aici și ideea că dintr-o „casă dezordonată” nu se pot emite semne coerente către lume. Vorbim aici de actor și nu de personaj, pentru că în cazul personajului am văzut unde s-a ajuns prin explorările atât de profunde ale lui Samuel Beckett. Deci, un trup nestăpânit corect nu poate rosti corect, nu se poate arăta corect, înțelegând prin corectitudine angajarea actorului în demersul său de a descoperi personajul. Iar relația aceasta actor-personaj este un caz unic de auto-creație în domeniul artelor. Pentru că, ne întrebăm uneori, ce vedem pe scenă? Un actor sau un personaj? Așa cum scriam într-un eseu pe care l-am publicat de câteva ori prin reviste și care se numea „Teatrul ca re-materializare”, spectatorul percepe, pe rând, când un personaj i-real când un actor i-realizat, adică spectatorul apreciază, la un moment dat puterea personajului, iar la un alt moment dat performanțele actorului. Corpul din carne și oase al actorului suferă, pe rând, o des-cărnare și o re-în-carnare imaginare. Această transgresie, traducere sau, cum vrei să-i spui...

... *translare*...

...exact, translare a unui personaj abstract, „de hârtie”, cum îi mai spun eu, scris într-o carte sau pe o hârtie, într-un personaj viu este un lucru miraculos și care, cred eu, a dus, într-un fel sau altul

la limbajele moderne ale teatrului.

În ce măsură modernitatea teatrală, care pune din nou în discuție „reprezentarea”, regândește ea statutul corpului pe scenă?

Antonin Artaud a fost, fără îndoială, cel care a plasat această chestiune în centrul unei întregi reformulări și refondări a teatrului secolului XX. Căci critica sa adusă iluziei teatrale participă la re-evaluarea corpului, corp pe care tradiția teatrală de până la el l-a instrumentalizat, aproape exclusiv, în profitul cuvântului. Această re-gândire a corporalității participă la repunerea în cauză a scenei și a separării convenționale dintre realitate și imagine, tipică pentru teatrul burghez care le menține pe fiecare în locul său și paralizează efectele transgresive ale ficțiunii. Dintr-o singură lovitură, Artaud vrea să transforme iluzia în adevăr, în real, cu scopul de a provoca un public, care de obicei este pasiv. „Reprezentarea” teatrală, felul său de a „întemnița” ficțiunea, trebuie să treacă în planul al doilea pentru a putea elibera energiile publicului. Artaud dorește o contaminare prin spectacol și descrie acest flux de corporalități care nu trebuie să lase pe nimeni indiferent. Scena nu mai este un loc unde corpurile se re-prezintă. Ea este un spațiu al circulării și activării pulsioniilor. Artaud crede într-un „limbaj corporal” care exprimă adevărul primitiv al corpurilor. Pentru a legitima această ruptură cu tradiția, Artaud caută (ca de altfel și alți moderni) un model extra-occidental. Admirația sa nedisimulată pentru dansul balinez, descoperit la o expoziție colonială, organizată în 1934 la Paris, îi furnizează argumentele dramaturgice. El vede aici, în acest spectacol exotic pentru burghezia occidentală, atât artă totală, care reunește muzica, dansul și istoria, cât și valorizarea gesturilor „active”. Evident, Artaud se înșela când teoretiza despre libertatea corporală din dansul balinez. Pentru că, în spectacolul oriental, mișcărilor, gesturile sunt puternic codificate, dar din această „neînțelegere”, ca să-i spun așa, Artaud a radicalizat ideea reprezentării scenice a corpului...

De aici și admirația nedisimulată a lui Brook și Grotowski pentru Artaud...

Peter Brook a „convertit” furia lui Artaud în joc și libertate de creație a actorilor, pe când Jerzy Grotowski a încercat să creeze un actor al ritualului, un actor care să se „auto-penetreze” ca să-l cităm exact, un actor care să sufere, *hic et nunc*, toate avatarurile personajului. În fond, despre ce se vorbește mereu în teatru? Despre cum un actor se „pune în pielea personajului”. Urâtă

expresie. Și inexactă. Ca și cum personajul ar fi un fel de șarpe care a fugit din pielea lui... Nimic mai inexact! Pentru că, în cazul ăsta, nimeni n-ar mai trebui să joace teatru, pe motiv că „avem un



Hamlet. Cel jucat de Laurence Olivier, de exemplu, de Ștefan Iordache ori Innokenti Smoktunovski. Gata! Avem pe cineva în pielea personajului!” Eu cred că oamenii fac teatru pentru că, atunci când, în momentul astral al vieții lor, se întâlnesc, subliniez „se întâlnesc” cu un personaj cu care rezonază, care îi provoacă, ei bine, atunci, oamenii aceia care fac teatru, dau personajului acesta tot ce înseamnă viața lor: de la corpul lor de carne, oase, sânge etc., până la experiențele lor de viață, cultura lor, emoțiile și sentimentele lor. Altminteri, vorba lui Peter Brook, pui acolo o tehnică în loc de un sentiment și gata!, i-ai păcălit...

Teatrul, nu numai ca scriere ci și ca spectacol, înseamnă ficțiune, înseamnă transcenderea către lumi imaginare. În ce măsură astăzi ficțiunea are vreun rol în viața de zi cu zi a oamenilor?

Cititorii de literatură continuă să citească, în ciuda faptului că sunt conștienți de faptul că textul pe care-l citesc este o ficțiune. Același lucru se întâmplă și cu spectatorul de teatru sau de film. Faptul că avem nevoie de această „stare extatică”, prinși și totuși detașați de propria noastră realitate, derivă din inabilitatea noastră de a fi prezenți față de noi înșine. Samuel Beckett cu al său Malone spune: „Live or invent” (trăiește sau inventează). Pentru că noi nu știm ceea ce urmează a fi trăit, trebuie să inventăm ceea ce scapă percepției imediate. Platon reproșa poezilor faptul că mint și îi exila din republica lui ideală. Sir Philip Sidney, un desăvârșit poet, unul dintre cei mai interesanți contemporani ai lui Shakespeare, spunea că „poetul... nu afirmă nimic, deci nu minte niciodată”, deoarece el nu vorbește despre ceea ce este, ci despre ceea ce ar trebui să fie, iar această formă de suprapunere este diferită de minciună... Ficțiunea și ficționalizarea presupun o dualitate, minciunosul trebuie să ascundă adevărul, dar adevărul este potențial prezent în măștile care-l ascund. În ficțiunile literare, lumile existente sunt suprapuse și, deși mai pot fi recunoscute în mod individual, ele sunt amplasate într-un context care le de-familiarizează. Astfel, atât minciuna cât și literatura conțin două lumi: în cazul minciunii este încorporat adevărul dar și scopul pentru care el trebuie ascuns; iar în cazul ficțiunii literare este încorporată o realitate ce poate fi identificată, care este supusă unei alterări imprevizibile. Teatrul, ca spectacol nu poate să se sustragă acestei... „realități”, ca să-i spun așa, acestui principiu al ficționalizării. Spectacolul nu-i „minte” pe spectatori, pentru că în ficțiunea scenică se află și realitatea la care face referire ficțiunea...

Într-un fel, este ceea ce ai afirmat mai devreme în cazul binomului actor-personaj. Actorul, ca ființă vie și reală se întrupează, dă trup unei... ficțiuni.

Întocmai. Cred, de aceea cu putere, că teatrul, ca spectacol, este prin excelență un loc al ficțiunii, pentru că el operează cu elemente ale realului foarte recunoscutibile: trupurile actorilor, decorurile și însuși locul de desfășurare a acțiunii dramatice. Toate acestea sunt reale. Pe baza și cu ajutorul lor se creează ficțiunea. În același timp, acest „balet” între realitate și ficțiune devine un joc periculos, cu consecințe dintre cele mai dramatice. Scriam undeva despre o mărturisire a lui Eugen Ionescu care, copil fiind, trăia spectacolul ca pe un adevăr mai adevărat chiar decât natura însăși. În momentul în care, însă, a descoperit ceea ce se afla în spatele spectacolului, toată această sceno-tehnică, corporalitatea actorilor, materialitatea brutală a decorurilor, dezamăgirea lui a fost totală. A și afirmat, de altfel, că teatrul i se pare în mod esențial impur. Că ficțiunea teatrală este amestecată cu elemente care-i sunt străine, că ficțiunea teatrală este o ficțiune imperfectă...

Pare, mai degrabă, o remarcă a lui Borges...

Se pare că acest sentiment al impurității l-a făcut pe Eugen Ionescu să scrie teatrul pe care l-a scris.

Ne învărtim de ceva vreme în jurul acestui element esențial în teatru și anume, actorul. Cu toată zestrea lui de înțelegere, cu toate tehnicile sale de seducție, cu toată cultura sa etc. Știu că aveți un cult pentru actor, pentru ce înseamnă el în economia spectacolului și nu numai...

Actorul este totul. Se aud fel de fel de lucruri în teatru, ca de pildă că un text bun, jucat prost este un dezastru dar și că un actor bun poate salva un text prost... Mărturisesc că nu am trecut prin nici una dintre variantele de mai sus. Eu cred doar că actorul este, ca să-l citez din memorie pe Haig Acterian „acea carne care trebuie să reziste tensiunilor de idei, de patimi eroice și ritmuri transcendente, care nu poate primi spiritul artei divine decât dacă este pregătit.” Din momentul în care, în urmă cu aproape trei decenii m-am hotărât să-mi fac un teatru al meu în care să-mi pot elibera nălucirile, am decis că mai întâi de toate trebuie să „construiesc” actorii care vor popula aceste năluciri. Adică să-i fac să înțeleagă ce se întâmplă cu ființa umană în momentul magic al întru-chipării. Și atunci am impus niște principii (uneori, ca orice principii, cam rigide). Primul și cel mai important era cel care se referea la studiu. Studiu de orice fel, dar mai ales studiul trupului, a punerii acestuia în relație cu sine însuși și apoi cu lumea din preajmă. De-a lungul

existenței teatrului nostru, importante și de neuitat nu au fost în mod special niște spectacole ci, mai degrabă, studiile de orice fel. În mod special cele de mișcare au fost cele care ne-au rămas și acum în memorie...

Adică partea pe care publicul n-o știe...



Și nici nu trebuie s-o știe. Măcar atât să păstrăm și noi pentru noi. Pentru că în momentul întâlnirii cu privirile și respirația publicului, tot ceea ce face un actor în scenă nu-i mai aparține, devine, ca să zic așa, un bun public...

Teatrul se transformă, astfel, într-un fel de laborator. Ca în cazul lui Grotowski sau Brook.

Uimitor este faptul că pe la mijlocul anilor șaptezeci, când am ajuns la aceste concluzii în ceea ce privește teatrul, nu știam mare lucru despre cei doi, așa cum nu știam mare lucru despre teatrul occidental în general. Nu aveam, așa cum am mai spus, acces la acest tip de informații. La mine

totul a venit din necesități interioare. A fost ca o revelație. Am făcut mai întâi experiențe pe mine însumi. Apoi am început să-i provoc și pe alții. Eram tineri. Nu aveam nimic de pierdut. Aveam în față o viață pe care încercam să o umplem și cu aceste noi experiențe. De ce nu? A venit apoi momentul acela de magie, când împreună cu câțiva prieteni, artiști din diverse domenii, ne-am adunat, ca din întâmplare, la echinoxul de toamnă al anului 1980 și am pus la cale un fel de studio artistic inter-disciplinar, unde teatrul avea o mare importanță și unde am putut să explorez în voie, împreună cu tinerii mei colegi de atunci, acest nou mod de a face teatru. Din momentul acela totul a devenit, așa cum se spune acum, istorie...

Nu cred, totuși, că a fost simplu...

Nici n-am spus asta.

Un teatru trebuie organizat, are un program, are proiecte, este, așa cum spuneți mai adineauri, un bun public...

Chiar dacă la început n-a fost decât bucuria jocului, greul a urmat după aceea... E prea mult de povestit... Vorba lui Steinhart: „Via Crucis e mai degrabă un maidan pietros, bogat în bălării și spurcăciuni, un urcuș greoi.”

Pe ce anume s-a bazat creația dumneavoastră teatrală? Ce anume a determinat un alt mod de a gândi teatrul?

Păi, nu știu dacă e un alt mod de a gândi teatrul...

Reformulez...

Nu e cazul... Am înțeles ce vrei să spui. Numai că nu mi-am dorit să fac altfel decât au făcut sau făceau alții teatru. Am vrut, ca orice alt artist, să fiu eu însumi. Cred, totuși, că ceva, altceva, a fost... Încă de pe vremea începuturilor mele regizorale, oamenii începuseră să-și piardă (iar azi, aproape că discută cu teamă sau dispreț despre acest lucru) patetismul; însușirea, ca să zic așa, de a fi patetic. Ba, datorită filmelor americane la care ne uităm zilnic, a devenit chiar vorbă de ocară... În fine... Deci, am început să ne pierdem, sau mai bine zis să ascundem cât mai bine, această însușire cu care ne-a înzestrat Creatorul...

Se întâmplă lucrul acesta și datorită „abuzului” de patetism, a cabotinismului, a snobismului cu care unii dintre semenii noștri își pigmentează relațiile cu lumea...

Se prea poate. Esențial este că nu mai știm ce este acela patosul, ce este acela patetismul... Ei bine, patosul, patetismul nu au murit. Chiar ascuns foarte bine, el poate fi activat oricând. Asta o poate face foarte bine muzica. Îmi aduc aminte de o întrebare retorică pe care și-o puneă cu voce tare Sergiu Celibidache, atunci, prin șaptezeci și unu, când a revenit în România și a trebuit să răspundă la niște întrebări idioate puse de o oarecare din televiziune: „Ce este muzica!? – se întreabă el. Nu este nimic! E ceva care devine. Și pleacă. Deci nu se poate capta pe un suport static ca discul, ca fotografia, nici ca memoria... Muzica cunoaște un fenomen care nu se întâmplă în celelalte senzații materiale ale simțurilor noastre; muzica cunoaște fenomenul de octavă. Octavă – adică dublul frecvențelor infraroșului sau ultravioletului nu mai cad în sectorul perceptibil omenesc. Or fenomenul de octavă este un fenomen referențial cosmic. Peste octavă nu există nimic. Or, este ceva în muzică care atinge omul unde nu-l poate atinge nici cel mai profund gând. Și totuși este real...”

Impresionant. Adică, iată, o demonstrație științifică a unui sentiment, a unei emoții...

Exact. Deci oamenii își pot ascunde felul de a fi patetici, dar nu-și pot reprimă patetismul atunci când el se manifestă. Iar teatrul, prin excelență, este un loc al patetismului, al acelui patetism creator... Nu degeaba teatrul antic grec a mizat pe *katharsis*, adică pe purificare prin milă și spaimă... Nu degeaba în peste două mii de ani de teatru așa zis cult, s-au scris și s-au întruchipat întâmplări care au născut emoții puternice și au activat această însușire profund umană care este patetismul. Acest lucru mi l-am dorit de la început. Sigur, ești predispus trucajelor, tehnicilor de seducție etc. etc... Dar mi-am dorit cu toată puterea



ca spectacolele mele să fie patetice, să lase urme adânci în memoria afectivă a contemporanilor mei. Numai Dumnezeu poate ști cât am reușit sau dacă voi reuși...

Sunt mulți aceia care, văzând spectacolele și creațiile cinematografice produse de Teatrul Equinox, au avut puterea să spună că aici se petrece ceva special, că aici este vorba de un „fenomen”...



Am un bun prieten care, știind o bună parte din lucrurile acestea, mi-a declarat fără echivoc: „până la urmă, ceea ce faci tu acolo nu este doar teatru în accepțiunea generală a cuvântului”.

Acum la încheierea acestui îndelung dialog, am o altă perspectivă în ceea ce privește această lume a teatrului. Relația pe care această artă atât de veche o are cu realitatea dar și cu lumea imaginară, face ca ea să fie întotdeauna un loc al seducției, al misterului...

De foarte multă vreme am fost frapat, sedus, chiar, de o povestioară pe care, de când am aflat-o n-am mai putut-o uita. Noi nu avem multe date despre cum se desfășurau în antichitatea greacă spectacolele de teatru, nu știm cum jucau actorii, cum se pregăteau pentru spectacolul de teatru, dar povestioara asta ne poate spune foarte multe. Un actor (pentru că atunci, ca și multă vreme după aceea, doar bărbații aveau voie să joace teatru) juca personajul Antigona, cea care face gestul acela măreț și riscant totodată de a presăra pământ pe trupul fratelui ei mort și condamnat să fie lăsat pradă vulturilor. Antigona plătește cu viața superbul ei gest. Ei bine, actorul care interpreta rolul Antigonei, se spune că a jucat tot spectacolul, având asupra sa urna cu

cenușa (reală!) a fratelui său mort. Pentru el, legătura cu acest obiect, cu acest semn al relației concrete dintre el și fratele său era foarte importantă. Îi dădea, cred eu, acea forță de a crea și re-crea o dramă care era și a lui. La epoca aceea, pesemne, problema relației dintre real/realitate și orice altceva (orice nume ar purta) era foarte vie, foarte prezentă în actul teatral. Eu cred că aceste două mari tendințe din istoria mai veche sau mai nouă a teatrului și anume, pe de-o parte, teatrul care reproduce, într-un fel sau altul, fidel realitatea, iar, pe de altă parte, teatrul ca exercițiu de stil, ca o comunicare spirituală, au existat dintotdeauna, fără ca ele să se excludă una pe cealaltă. Eu cred cu putere că arta are tot timpul de înfruntat epoca în care ea se manifestă, pentru a face posibilă percepția sa cu mai multă claritate de către oameni. Pentru că oamenii au o nevoie instinctivă de artă. Poate și de aici, din această nevoie, pornesc și efectele negative, surogatele artistice, *kitsch*-ul. De aceea, sunt convins că dacă arta nu ne ajută să înțelegem mai bine sensul existenței noastre, dacă nu ne poartă dincolo de ceea ce percepem imediat, superficial și în grabă, ea nu este decât un joc gratuit, un gest plăcut dar frivol...^{**}

^{**} Întregul dialog poate fi citit în Mihai Vasile, *În căutarea armoniei pierdute*, pp. 64-94, volum apărut la Ploiești, Editura Karta Gaphic, 2016.

MISCELANEU

*

MISCELLANY

Anca Gorgan
ancgor@gmail.com

Întrebări privind studiul religiozității românești*

Religia și religiozitatea românilor pot fi considerate teme care suscită interesul în comunitatea științifică sporadic, la intervale destul de lungi de timp și cu prilejul unor momente bine delimitate aflate pe agenda publică. Un indicator important al acestui fapt îl reprezintă dificultatea cu care pot fi găsite programe de studii care să aibă această tematică și în afara instituțiilor teologice. Au trezit interesul discuțiile despre includerea religiei în curriculumul școlar ca disciplină de studiu obligatorie sau păstrarea icoanelor în sala de clasă, evenimentele din câteva mănăstiri ortodoxe. Periodic sunt investigate valorile religioase ale românilor în cadrul cercetărilor desfășurate la nivel european, dar *specificul religiozității românești prin raportare la criterii proprii ei* a fost prea puțin surprins în studiile de specialitate. Lecturarea unor asemenea studii a provocat apariția unor întrebări referitoare la ceea ce reprezintă cercetarea științifică actuală a religiei și religiozității, pornind de la contextul românesc.

Problema capitalului educațional

Prima direcție pe care îmi voi desfășura discursul este cea a *metodei folosite*. Este frecvent răspândită în manualele de cercetare sociologică distincția dintre metode cantitative și metode calitative. În general prezentarea lor didactică impune precizarea aspectelor pozitive ale fiecăreia, dar și a limitelor lor. Este rolul cercetătorului să stabilească ce metode sunt cele mai potrivite pentru a atinge scopurile pe care le urmărește. În același timp, este bine să nu uităm că există și alternativa care presupune scepticismul față de folosirea intenționată a unei modalități de a face știință, pornind de la argumentul că știința este un proces creativ și imprevizibil care nu se poate folosi de o rețetă anume pentru a ființa (Godfrey-Smith, 2012: 18).

* Traducerea în limba engleză între paginile: 233-240.

În ceea ce privește metodologia cantitativă ea presupune implicarea matematicii, în general, în studiul fenomenelor sociale. Efectele pozitive ale prezenței statisticii în mod special sunt binecunoscute: contribuie la configurarea predicțiilor, a raționamentelor inductive, se pot construi modele matematice ale realității, datele empirice pot fi analizate cu o mai mare ușurință, posibilitatea de ordonare a lor fiind de folos în realizarea profilelor descriptive ale unei populații (Vlăsceanu, 2008: 197).

În cercetările actuale realizate prin metodologie de tip cantitativ (*European Values Survey, World Values Survey*) religiozitatea este analizată prin intermediul câtorva indicatori standard referitori la credința și practica religioasă: atitudini religioase (atitudinea față de moarte, semnificația acordată vieții, importanța acordată lui Dumnezeu, evaluarea propriei stări de religiozitate, considerarea religiei ca sursă de energie, evaluarea unor comportamente deviante din punctul de vedere al practicii creștine), practica și afilierea religioasă (apartenență la o denominațiune, schimbarea acesteia, frecvența participării la serviciile religioase, frecvența rugăciunii, participarea la serviciile religioase asociate momentelor importante ale vieții), socializarea religioasă, credințe religioase (în Dumnezeu, viață după moarte, în existența sufletului, în Iad, Rai, păcat, telepatie, puterea unui talisman, în înviere, reîncarnare, miracole) (Voicu, 2007: 39). Această modalitate de operaționalizare a conceptului *religiozitate* permite realizarea analizelor de tip transversal, cu o pregnantă dimensiune comparativă. De asemenea, știm că folosirea anchetei ca metodă de culegere a datelor privind religiozitatea, implică doar obținerea unor informații relativ simple (Rotariu, 2016: 205), dar permite în același timp surprinderea gradului în care o anumită caracteristică corespunzătoare unei unități informaționale este răspândită la nivelul populației (*ibidem*, 201).

Au fost și studii care au avut la bază tot metodologia cantitativă (realizat de Fundația Soroș în anul 2011, sau proiectul STISOC 2010) care au fost caracterizate de o mai mare specificitate prin includerea în grila de analiză a unor indicatori precum: închinarea la trecerea pe lângă o biserică, ținerea postului săptămânal, respectarea zilelor de sărbătoare, sfințirea obiectelor, spovedania periodică, prezența icoanei în casă, contribuția financiară individuală la bugetul parohial. Persoanele care acordă o mai mare importanță religiei în viața lor și care sunt evidențiate sunt mai degrabă femei, în vârstă, cu un capital educațional scăzut, locuind în mediul rural (Popescu, 2011a). De asemenea, o frecvență mai mare a practicii rugăciunii este întâlnită în cazul femeilor, în mediul rural, la cei mai în vârstă și cei cu capital educațional scăzut (Popescu, 2011b).

În literatura de specialitate recentă, metodologia de tip calitativ este foarte bine reprezentată într-un demers laborios ce a presupus folosirea observației participative și a interviului (Bănică, 2014) în care s-a urmărit surprinderea fenomenului pelerinajului. Acesta este considerat pe de o parte a fi unul total prin amploarea manifestărilor, frecvență, varietate, dar pe de altă parte el este „prilej de socializare” (*ibidem*, 323), o „modalitate simplă și eficace de ameliorare a calității vieții”, „locul unde credințele și practicile populare găsesc un teren de expresie foarte fertil, uneori la limita acceptabilității pentru un teolog riguros” (*ibidem*, 369). Deși a renunțat la a stabili o tipologie a pelerinului (*ibidem*, 20), totuși lumea prezentă în studiul lui Mirel Bănică este cea a oamenilor simpli, aparținători mai ales mediului rural, cu interese banale, antrenați în discuții prozaice, ale căror practici religioase au o pregnantă dimensiune populară, cu tușuri magice, ce sunt motivați în participarea la pelerinaje mai degrabă de interese imediate, mundane.

Unind cele două perspective asupra religiozității românilor, cea obținută prin metodologie cantitativă și cea prin metodologie calitativă, s-ar putea spune că se verifică reciproc, veridicitatea provenind chiar din similitudinea reprezentării teoretice a socialului. Dar, revenind la concluziile lor, sesizăm că recunoașterea nivelului ridicat al religiozității românilor contrastează cu banalizarea și lipsa unei perspective înalte asupra acesteia, o perspectivă la care obligă modelul normativ de religiozitate creștină la care ele fac referire. Religia este o constantă a societății românești, dar este un atribut al celor cu un nivel scăzut al capitalului educațional și material, al celor care trăiesc într-un mod tradițional (cu o ușoară tentă peiorativă), refuzând valorile Modernității, al celor care au ajuns la vârsta a treia. Este probabil frustrant pentru un tânăr rezident în mediul urban, deținător al unui capital educațional ridicat și în același timp posesor al unor forme înalte de religiozitate, să cunoască reprezentările teoretice ale realității religioase românești. Deși există în mod real, nu se regăsește în aceste constructe științifice. Prin urmare, de ce această reprezentare teoretică cu spații albe a religiozității, aceeași cartografiere descriptivă pe aceleași coordonate? Sunt accentuate trăsăturile religiozității larg răspândite la nivelul populației investigate, dar acestea sunt cele mai relevante? O normă a eticii cercetării științifice (Babbie, 2010: 107) impune însă ca actorii religioși propriu-ziși să se recunoască în ceea ce este scris despre ei.

O posibilă explicație a acestei contradicții este cea aflată la intersecția a două concepte și anume cel de „idei de valoare”, extras din gândirea lui Max Weber, și cel de „Revoluție științifică”. Max Weber atrage atenția asupra faptului că „ce anume devine obiect al cercetării și câte conexiuni cauzale din varietatea lor infinită sunt supuse cercetării depinde de ideile

dominante pentru cercetător și epoca lui” (Weber, 2001: 41). Altfel spus, cercetătorul din domeniul științelor sociale cunoaște realitatea investigată selectiv (în sensul că nu toate aspectele vieții sociale au aceeași valoare euristică pentru el) și o cunoaște printr-o grilă proprie de interpretare, semnificația pe care o acordă unui fenomen social fiind determinată de ideile de valoare proprii. În ceea ce privește conceptul de „Revoluție științifică” este unul dintre cele mai puternice și rezistente din istoria civilizației occidentale (Stahl, Campbell, Petry și Diver, 2002: 38). De la apariția lui din 1948 în cartea lui Herbert Butterfield *The Origins of Modern Science*, semnificația lui a fost analizată și dezbătută intens de către istoricii și filozofii științei. Esențial pentru argumentația mea este faptul că în calitate de trăitori ai secolului XXI (și implicit ai secolului XX) suntem formați într-o cultură în care noțiunea noastră de știință, de religie, ca și înțelegerea relației dintre știință și religie sunt modelate de acest concept și semnificația acordată lui. De asemenea, este recunoscut faptul că există o continuitate și similitudine între modul în care se face știință astăzi și cel în care s-a făcut începând cu momentul producerii Revoluției științifice, mai precis între anul 1550 și zilele noastre (Weinberg, 2017: 158). Revoluția științifică este motorul inițial al perioadei de căutare din istoria civilizației europene care are ca finalitate ideea omului nou a cărui condiție se înalță prin educație, eliberat de constrângeri magico-religioase, trăind într-o lume în care știința devine garantul progresului și, în ultimă instanță al fericirii, adept al liberei cugetări, critic rațional al autorității (Hazard, 2017). Din perspectiva acestui om nou, trăitor în Modernitate, nu pot coexista la nivel individual educația și religia. În consecință, este dificil de identificat în realitatea socială indivizi care au aceste două atribute la un nivel cât mai ridicat întrucât din punct de vedere teoretic, al ideilor de valoare care ghidează munca de cercetare, această asociere nu este vizibilă.

Problema relației subiect-obiectul cunoașterii

Această relație este subsumată tematicii extinse a obiectivității în științele sociale, o tematică ce a stârnit dezbateri încă de la constituirea sociologiei ca știință. Argumentele aduse au emers din permanenta perspectivă comparativă cu obiectivitatea specifică științelor naturii. Tradiția durkheimiană cere în numele obiectivității științifice ca faptele sociale să fie studiate ca și cum ar fi lucruri, prin focalizarea asupra dimensiunii sociale în detrimentul individualului. În tradiția de origine weberiană se consideră că trebuie înțelese valorile implicate într-o practică socială și nu doar observarea acesteia. Cu alte cuvinte, obiectivitatea este asigurată prin chiar contactul cu valorile fără a te situa ca și cercetător de partea acelor valori.

Schematic, în interiorul științelor naturii relația subiectul-obiectul cunoașterii poate fi reprezentată printr-o axă ce unește cei doi poli ai actului de cunoaștere ce se realizează întotdeauna într-o comunitate și printr-o comunitate lingvistică ale cărei resurse cognitive și conceptuale sunt folosite în acest scop. Specifică științelor sociale este modificarea complexității și amplitudinii acestei relații. Atât subiectul, cât și obiectul cunoașterii sunt implicați în relații sociale în interiorul cărora sunt vehiculate idei și semnificații referitoare la și despre chiar obiectul cunoașterii, comunitățile specifice lor fiind chiar diferite prin aceste semnificații (Sayer, 2010: 15-18). Datorită lor, în științele sociale obiectul cunoașterii poate fi „alterat prin cunoașterea și ajustarea la semnificațiile subiectului cunoașterii”, spre deosebire de obiectul din științele naturii care nu-și modifică proprietățile prin asocierea unui set de semnificații. Consecințele acestui fapt sunt două: 1) științelor sociale le este specific conceptul *semnificație intrinsecă* a fenomenelor sociale, acesta referindu-se la faptul că „ideile, credințele, conceptele cunoașterea sunt deținute de actorii sociali”; 2) în științele sociale se lucrează cu *concepte-dependente* de contextul semnificativ din care sunt extrase și ulterior elaborate (*ibidem*, 20).

Considerațiile de mai sus conduc la ideea că obiectivitatea în interiorul științelor sociale se obține prin suprapunerea seturilor de semnificații specifice comunității de apartenență a celor doi poli ai actului cunoașterii. Mai precis, sensul ei este nealterarea semnificației intrinseci a fenomenelor sociale prin imixtiunile semnificațiilor specifice comunității subiectului cunoașterii. Revenind la fenomenul religiozității, semnificația pe care o atribuie actorul social propriei religiozități este una absolută, atât pe dimensiune individuală a credințelor și practicilor cât și pe cea social-instituțională. Este acest caracter relativizat în actul cunoașterii fenomenului religios?

Răspunsul consider că este afirmativ și el trebuie căutat din nou în ideile de valoare care ghidează demersul științific al cercetătorului în științele culturii. Un cercetător ce își declară în mod onest independența față de valorile religioase consideră religiozitatea ca fiind o construcție socială apărută cândva în decursul dezvoltării sociale a omului datorită unor deficiențe sau aspirații ale ființei umane (Baechler, 1997: 479-481). Au fost identificate funcțiile pe care instituția religioasă le îndeplinește la nivel social și individual sau componentele acțiunii religioase, diferite tipuri de organizare religioasă, dar procesul de cunoaștere nu reușește să epuizeze întreaga sferă a obiectului cunoașterii. Rudolph Otto delimita două categorii distincte ale religiosului: domeniul rațional ce poate fi încadrat în categorii cognitive și cel „irațional” ce scapă posibilităților de înțelegere (Otto, 1992: 79). Din punctul de vedere al credinciosului tocmai acest domeniu irațional determină caracterul absolut al religiosului. Problema apare când subiectul cunoașterii neagă existența domeniului irațional, neacordându-i credibilitate și

substanță. În această situație sfera de semnificații instrinsecă fenomenului religios nu poate să fie pe deplin descoperită, neasigurându-se caracterul obiectiv al cunoașterii. Independența față de valorile religioase îl determină pe cercetătorul ce încearcă să-și apropie fenomenul religios să fie selectiv față de ceea ce înseamnă religiozitatea, iar relația cu obiectul de studiu asupra căruia s-a oprit este viciată tocmai de această selectivitate. Acolo unde actorul social vede Absolutul, omul de știință vede un produs al imaginației, o expresie a neputințelor de orice fel sau a energiilor creatoare proprii ființei umane. În ce măsură un asemenea actor se regăsește în produsul activității de cunoaștere a realității religioase? O întrebare fără răspuns deocamdată, dar intuim că în acest caz sferele de semnificații pe care cei doi poli ai procesului cunoașterii o acordă religiozității nu se suprapun.

Cred că o relație corectă cu propriul obiect de studiu este aceea în care îl „vezi”, „știi” că există, ființează, îi acorzi credibilitate și substanță. Procesul cunoașterii în științele naturii implică această vizibilitate a obiectului cunoașterii (Mlodinow, 2016). Galileo Galilei a văzut la propriu planetele cu ajutorul telescopului său, dar a făcut calcule laborioase pentru a determina relieful lunar despre care „știa” că trebuie să existe acolo. Copernic a stabilit sistemul heliocentric pentru că a știut că trebuie să existe o cale care să elimine complicatele artificii care erau realizate pentru a menține Pământul în centrul Universului. Newton a descoperit analiza matematică știind că trebuie să existe niște componente indivizibile ale spațiului și timpului. Mendeleev a alcătuit Sistemul periodic al elementelor lăsând spații goale în interiorul lui pentru că știa că vor fi descoperite elemente cărora le-a prezis greutatea. Aceeași situație poate fi întâlnită și în cazul lui Marie Curie care a acordat „dreptul la existență” substanțelor radioactive care îi poartă numele.

În aceeași ordine de idei, cred că este importantă de asemenea atitudinea pe care subiectul o are față de obiectul cunoașterii sale. Smerenia într-o relație socială este sinonimă cu valorizarea celuilalt mai presus decât propria valorizare. Îndrăznesc să translatez în cadrul relației de cunoaștere această trăsătură. Ea presupune și impune omului de știință acordarea unei valori absolute semnificațiilor pe care le decodează prin raportarea la propriile semnificații atribuite unui fenomen social. În cadrul actului de cunoaștere a religiozității, se simte siguranța cu care omul de știință își afirmă rezultatele cunoașterii sale, convingerea că nu este posibilă o altă interpretare. El este naratorul omniscient ce creează într-o paradigmă realistă, cu rol de Demiurg față de personajele sale. Alături de smerenie, Lucian Blaga completează nuanțele necesare relației subiect-obiectul cunoașterii religiozității: „nu ucid / cu mintea, tainele ce le-ntâlnesc”.

Toate acestea sunt argumente în sprijinul ideii că studiul științific al religiei și religiozității ar trebui să cunoască o schimbare de paradigmă în sensul pe care l-a definit Thomas

Kuhn. Problemele pe care le-am prezentat – subiectivitatea obiectivității în studiul fenomenului religios și reprezentarea teoretică neconcordanță în totalitate cu realitatea religioasă – nu cred că pot fi rezolvate în interiorul paradigmei actuale bazată pe principiile cognitive specifice Modernității, aceea care permite ca religiozitatea să fie considerată „o credință simplă a unor oameni care încearcă din toată inima, uneori cu riscuri majore, să slujească ceea ce *ei* (sublinierea autorului) cred că este divinitatea și formele ei de expresie” (Bănică, 2014: 9). Poate într-o altă paradigmă, concluziile unui cercetător care-și afirmă apropierea față de valorile religioase, reușind în felul acesta „să-și vadă” propriul obiect de studiu în integralitatea lui, pot fi eliberate de suspiciunea subiectivității în activitatea științifică.

BIBLIOGRAFIE

- Babbie, Earl, 2010 [2007], *Practica cercetării sociale*, Iași: Polirom, traducere în românește de Sergiu Gherghina, George Jigău și Monica Andriescu.
- Bănică, Mirel, 2014, *Nevoia de miracol: fenomenul pelerinajelor în România contemporană*, Iași: Polirom.
- Baechler, Jean, 1997 [1992], „Religia” în Raymond Boudon (ed.) *Tratat de sociologie*, București: Humanitas, traducere în românește de Delia Vasiliu și Anca Ene, pp. 478-521.
- Godfrey-Smith, Peter, 2012 [2003], *Filozofia științei. O introducere critică în teoriile moderne*, București: Herald, traducere în românește de Alexandru Anghel.
- Hazard, Paul, 2007 [1935], *Criza conștiinței europene*, București: Humanitas, traducere în românește de Sandra Șora.
- Mlodinow, Leonard, 2016 [2015], *Odissea umană. De la viața în copaci la înțelegerea cosmosului*, București: Herald, traducere în românește de Walter Fotescu.
- Otto, Rudolf, 1992 [1926], *Sacrul*, Cluj: Dacia, traducere în românește de Ioan Milea.
- Popescu, Raluca, 2011a, *Românii devin mai toleranți religios*, http://www.soros.ro/ro/program_articol.php?articol=306# (accesat la 05.11.2011).
- Popescu, Raluca, 2011b, *Românii se roagă, dar nu în biserică*, http://www.soros.ro/ro/program_articol.php?articol=308# (accesat la 05.11.2011).
- Sayer, Andrew, 2010, *Method in Social Science. A Realist Approach*, London: Routledge.
- Stahl, William A., Robert A. Campbell, Yvonne Petry și Gary Diver, 2002, *Web of Reality. Social Perspectives on Science and Religion*, New Brunswick / New Jersey and London: Rutgers University Press.

- Rotariu, Traian, 2016, *Fundamentele metodologice ale științelor sociale*, Iași: Polirom.
- Vlăsceanu, Lazăr, 2013, *Introducere în metodologia cercetării sociologice*, Iași: Polirom.
- Voicu, Mălina, 2007, *România religioasă*, Iași: Institutul European.
- Weber, Max, 2001 [1904], „Caracterul obiectiv al cunoașterii în domeniul științelor sociale și politice”, în Max Weber, *Teorie și metodă în științele culturii*, Iași: Polirom, traducere în românește de Nicolae Râmbu și Johann Klush, pp. 11-66.
- Weinberg, Steven, 2017 [2015], *Lumea explicată*, București: Humanitas, traducere în românește de Dan Nicolae Popescu.

Cristian Mușă

cristian.musa@yahoo.com

Cercetătorul, informatorul și folclorul contemporan*

Odată cu apariția noilor medii de comunicare s-a modificat substanțial felul în care folclorul circulă. Difuzarea la radio și prezentarea în emisiuni specifice de televiziune a unor cântece și jocuri populare, adesea extrase din câteva zone folclorice, face ca privitorii și ascultătorii să perceapă că acele variante sunt cele care merită să fie promovate și nu altele, diferite. Mai mult, se poate întâmpla ca aceste produse artistice popularizate în media, dacă se potrivesc gustului folcloric local, să ajungă să fie însușite de către comunitate astfel încât aceasta își modifică propriile valori culturale. Este un proces care ține de dinamica folclorului și a faptelor de cultură în general.

Acest fenomen de transformare a fost discutat în urmă cu mai bine de un secol de profesorul Ovid Densușianu la deschiderea cursului de folclor de la Facultatea de Litere a Universității din București (Pop, 1967: 7). Folcloristul explica atunci că nu se poate vorbi despre o dispariție totală a folclorului, ci mai degrabă de o reducere sau o modificare a lui (*ibidem*). Această explicație este cât se poate de corectă, dacă ne gândim la evoluția continuă a societății și la noua înfățișare pe care o pot lua odată cu schimbările sociale atât creațiile materiale, cât și cele imateriale.

Se poate vorbi despre anumite straturi culturale pe care le putem ordona în funcție de „epoca” pe care dorim s-o studiem, după cum menționa și Mihai Pop: „Fiecare epocă are, deci, folclorul ei, compus din bunuri tradiționale pe care le receptează și le transformă la nivelul său, și din creațiile noi. În orice epocă, însă, folclorul este creația poporului muncitor, expresia idealurilor lui, a năzuințelor lui spre mai bine” (*ibidem*, 24-25). Nu putem, așadar, să afirmăm că „nu mai există folclor”. Bineînțeles, folclorul actual nu mai este același cu al străbunicilor și bunicilor noștri și trebuie să se țină seama de faptul că fiecare palier temporal înseamnă

* Traducerea în limba engleză între paginile: 241-252.

schimbare. Așa cum există folclor „pur, autentic” pentru o anumită epocă la care dorim să ne raportăm, poate să existe folclor „pur”, adică specific, și în contemporaneitate. Mihai Pop a punctat acest aspect:

„Alături de bunurile tradiționale autentice putem avea autentice, creații noi în spiritul tradiției și astăzi, nu mai puțin autentice, creații noi care folosesc și mijloacele de realizare ale literaturii sau muzicii culte. Alături de obiceiuri care mai păstrează vădite urme magice, fapte de folclor autentice pentru epocile trecute, interesante pentru studiul istoric al folclorului, avem obiceiuri spectaculare de astăzi ce au trecut prin procesul de demagizare și care sunt caracteristice, folclorului contemporan, prin urmare autentice pentru vremea noastră” (*ibidem*, 26).

Referitor la viața folclorului și la creațiile muzicii populare, Béla Bartók afirma că „poporul nu creează cântece cu totul noi, dar are o mare predispoziție, o mare capacitate de a le transforma pe cele moștenite” (*apud* Pop, 1967: 72). Vechiul nu se uită, ci este adaptat la viața contemporană. Completăm aceste afirmații printr-un exemplu pe care profesorul Nicolae Constantinescu ni l-a prezentat la una dintre lecțiile cursului *Introducere în cultura populară românească*. Profesorul vorbea despre mijloacele de prelucrare a pământului care apar în creațiile folclorice, în special în cântece. Exemplele au fost două cântece reprezentative pentru două epoci diferite. Primul, doina *Mână, bade, boii bine*, și cel de-al doilea, *Neica-l meu de pe tractor*, un cântec din gama „cântecelor noi” (după N. Rădulescu, 1964). Aceleași exemple le putem folosi pentru a demonstra continuitatea folclorului, adică ceea ce subliniam anterior referitor la adaptarea folclorului la noile condiții sociale. Există o fundație pe care se construiește și reconstruiește, esența rămânând aceeași.

Susținând că „folclorul nu mai există” îl încadrăm într-un simplu chenar, îl îngrădim în niște limite neștiințifice, întrucât acesta nu este ceva static, nu este o stană de piatră peste care vremea trece. În timp, faptele de folclor iau o altă înfățișare potrivit mentalității, practicilor rituale, ceremoniale etc. din contemporaneitate. Se pierde doar ceea ce a ieșit din uz, de care comunitatea nu mai are nevoie. În fapt, o parte din faptele culturale trec în latență și rămân „arhivate” într-un ungher al memoriei colective ce mai poate fi accesată o vreme. Ceea ce intră în latență reprezintă tăirile, practicile din trecut, tot ce nu mai poate fi concordant cu aspectele contemporane. Orice încercare de readucere „la viață” a ceea ce deja nu mai este reprezentativ pentru grup necesită precauție pentru că poate duce întreaga problemă într-o sferă a superficialului, artificialului. Nu negăm și reușita unor revitalizări făcute de anumite personalități

care au lucrat metodic și aplicat, dar procedeul poate fi și o acțiune de a aduce în contemporaneitate ceva ce nu mai este potrivit spiritului vremii.

Este necesar să consemnăm toate aceste aspecte de prefacere în lucrări scrise, pentru a marca evoluția folclorului și noile teme de cercetare care apar. Pentru cunoașterea folclorului sunt necesare cercetări de bibliotecă, însă este foarte important să se consemneze și aspectele actuale ale culturii populare existente în comunitățile pe care dorim să le studiem.

Despre importanța cercetării și a cercetătorului am vorbit în cadrul programului „Săptămâna altfel” într-o școală din comuna Ghimpați, județul Giurgiu, împreună cu colegul meu Marius Gheorghe, absolvent al Facultății de Litere, departamentul de Studii Culturale. Etnologie, de la Universitatea din București. În prezentarea noastră le-am explicat copiilor că fiecare sat are repertoriul lui folcloric care trebuie promovat, păstrat și că nu există o concurență de felul „folclorul nostru este mai bun, mai frumos, al vostru este mai puțin bun sau mai puțin frumos”. Pentru a înțelege care este rolul și rostul cercetătorului și de ce este nevoie să se facă cercetare și să se publice, folosind termeni bine cunoscuți de ei, le-am creionat rolul pe care fiecare categorie de vârstă sau profesie îl are, raportându-ne la vârstnici și tineri, și ce se poate face pentru ca ei (în cazul în care s-a produs o ruptură între generații) să poată să cunoască valorile patrimoniale locale. Deoarece ne aflăm într-o epocă a digitalului am numit, metaforic, bătrânii-*unitatea centrală* (dețin informații din trecut), noi, cercetătorii-*cablul de date* care ajută în anumite împrejurări (cercetările științifice) să se facă transferul de informații între generații, iar tânăra generație un *hard extern* care trebuie să stocheze și nu numai, să fie un instrument prin care materialul stocat, arhivat, să fie transmis mai departe. Într-o localitate în care s-a produs o ruptură între generații intervenția cercetătorului poate fi, așa cum am menționat, foarte importantă, întrucât ajutorul competent din exterior poate reanima interesul pentru bunurile folclorice.

Referitor la primele contacte cu etnologia și metodologia de culegere specifică domeniului, în timpul studenției ne puneam problema nepriceperii/incapabilității de a pune în practică metodele de cercetare pe care le găseam în bibliografia generală sugerată de profesori. Am înțeles, prin activitatea pe teren, că însușirea acestor metode este esențială pentru culegerea sistematică, științifică a informațiilor, dar în același timp fiecare cercetător își făurește propriul stil, propriile tehnici de culegere. Un exemplu pe care l-am urmat este cel al doamnei profesoare Ioana-Ruxandra Fruntelată care, atunci când întâlnește un regionalism, arhaism, toponim neobișnuit etc., repetă cuvântul respectiv pentru ca vocea ei să rămână imprimată pe înregistrare, astfel ușurându-și munca de transcriere. Termenul respectiv se va transcrie corect.

Îndreptarul pentru culegerea folclorului al profesorului Mihai Pop, una dintre primele cărți citite de toți cei care pășesc pe frumoasele cărări ale etnologiei, este un instrument de lucru util. Sfatul profesorului era să pornim în cercetare luând ca reper aspectele contemporane (Pop, 1967: 47), pentru ca apoi să ne putem opri asupra trecutului. Observarea a ceea ce se întâmplă în prezent poate ajuta la obținerea multor informații despre ceea ce a fost, interlocutorului fiindu-i mult mai ușor să pornească de la ceea ce încă este viu pentru a ajunge la ceea ce a trăit în copilărie sau ceea ce părinții, bunicii sau bătrânii satului i-au povestit. De exemplu, în cercetările noastre de la Starchiojd¹ am avut ocazia să observăm multe aspecte ale satului contemporan (aici ne referim doar la perioada campaniei de cercetare, excluzând rolul meu primar de *insider*), lucru care ne-a ajutat să înțelegem mult mai ușor legile nescrise după care încă se mai ghidează locuitorii satului. Adesea am pornit discuții interesante datorită activității pe care o desfășurau informatorii; de exemplu, am întâlnit un bărbat care șindrilea un grajd, un gospodar care făcea țuica, o gospodină care scărmana lâna, o bătrână care mergea la tămâiat. De asemenea, am mers la parastas, la stână, am surprins multe alte aspecte în context care ne-au ajutat să înțelegem mecanismele de funcționare ale comunității. Ne vom opri mai departe asupra cercetărilor și rezultatelor din campaniile de la Starchiojd, Prahova.

Dorința mea de a întocmi o monografie a satului s-a înfiripat încă de pe vremea când eram elev la școala generală locală, atunci când am citit întâia dată vechea schiță monografică realizată de Stelian I. Florescu-Pântece, un fiu al satului. Ideile expuse de autor în prefața volumului au fost cât se poate de convingătoare, rămânându-mi în minte o parte scrisă din discursul pe care istoricul Constantin C. Giurescu l-a ținut la sărbătorirea a 550 de ani de la prima atestare documentară a localității. Printre altele, academicianul trăgea concluzia: „o istorie completă și

¹ În 2013 și 2014, o echipă de studenți de la Facultatea de Litere, departamentul de Studii Culturale. Etnologie, și masteranzi de la Masteratul de Etnologie, Antropologie Culturală și Folclor, din cadrul Universității București, sub coordonarea doamnei conf. dr. Ioana-Ruxandra Frunteală de la catedra de Etnologie, în colaborare cu Centrul Județean de Cultură Prahova, au întreprins cercetări de teren în comuna Starchiojd, județul Prahova. În urma cercetărilor au rezultat două volume: 1. *Starchiojd. Moștenirea culturală (Partea întâi). Locuire, ocupații, meșteșuguri*, volum la care și-au adus contribuția Cristina Bucătaru, Andrei Chivoreanu, Elena Dudău, Ioana-Ruxandra Frunteală, Cristina Gherghe, Cristian Mușă și Nicoleta Șerban, editat sub egida Centrului Județean de Cultură Prahova, Ed. Libertas, Ploiești, 2014, 192 de pagini cu 34 de ilustrații; 2. *Moștenirea culturală (Partea a doua). Sărbători, obiceiuri, repertoriu folcloric, tradiții locale reprezentative*, volum la care au contribuit Cristina Bucătaru, Andrei Chivoreanu, Elena Dudău, Ioana-Ruxandra Frunteală, Cristina Gherghe, Cristian Mușă, Constantin Secară și Nicoleta Șerban, editat sub egida Centrului Județean de Cultură Prahova, Ed. Mythos, Ploiești, 2015, 306 pagini cu 33 de ilustrații.

veridică a poporului român va putea fi scrisă numai atunci când fiecare localitate își va avea scrisă monografia sa” (*apud* Florescu-Pântece, 1992: 7).

Am pornit la drum cu gândul de a completa într-un fel schița monografică deja existentă, deoarece aceasta nu trata atât de mult aspectele folclorice. Deși s-a împământenit pretutindeni ideea de monografie a satului, ceea ce considerăm că se poate face deocamdată este o inventariere a patrimoniului pe care fiecare comunitate îl deține, se pot face cărți despre sat și nu monografii după modelul școlii sociologice, de exemplu. Întocmirea unei monografii implică mai multe aspecte pe care o echipă cu o singură specializare nu le poate cuprinde.

Ideea mea a fost susținută de profesorii de la specializarea Studii Culturale. Etnologie, și mai ales de doamna conferențiar Ioana-Ruxandra Fruntelată, cea care a fost coordonatorul echipei. Am fost susținuți totodată și de dl. Dragoș Grigorescu, directorul Centrului Județean de Cultură Prahova, care a acceptat o colaborare între Universitatea din București și instituția pe care o reprezenta.

Echipa a fost formată din studenți și absolvenți ai Facultății de Litere, specializarea Studii Culturale. Etnologie: Cristina Bucătaru, Andrei Chivereanu, Elena Dudău, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Cristina Gherghe, Cristian Mușă, Nicoleta Șerban, iar la volumul al doilea ni s-a alăturat și dr. Constantin Secară, etnomuzicolog la Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu” al Academiei Române din București.

Considerăm că astfel de acțiuni sunt foarte importante pentru un tânăr etnolog. Munca într-o echipă și mai ales alături de specialiști face ca teama necunoașterii „tainelor cercetării” să fie înlăturată, fiind o bună ocazie de observare și însușire a metodelor de lucru direct pe teren, ceea ce poate să ducă la înțelegerea mai ușor a teoriei.

Remarcăm un interes tot mai mare al Caselor de Cultură de a scoate la iveală valorile patrimoniale pe care le au în județ. În ultimii ani, profesorii împreună cu studenții au organizat „la cerere” tabere de cercetare în județele: Prahova, Buzău, Vrancea, Sălaj, Arad, mai toate concretizându-se cu un volum scris și bineînțeles cu o arhivă digitală păstrată de fiecare instituție. În cazul cercetărilor de la Starchiojd, ne confruntăm cu o dorință venită din interior, ca o formă de afirmare a identității, de autocunoaștere, dar și de transmitere în scris a informațiilor despre patrimoniul local. Apreciem implicarea acestor instituții în acțiuni de culegere a folclorului, însă de multe ori echipa se confruntă cu probleme deoarece acestea solicită un volum scris după doar o campanie de teren care de obicei nu depășește o săptămână de ședere în comunitatea respectivă. Această grabă duce uneori la imposibilitatea de a cunoaște comunitatea respectivă și în volumul cerut să nu fie cuprinse toate aspectele importante din sat.

Este recomandat pentru un tânăr cercetător ca la început de drum să urmărească câteva aspecte pe care le-am prezentat și studenților din anul I Etnologie, la cursul *Noțiuni generale de etnografie* ținut de dr. Corina Mihăescu, specialistă în artă populară (în cadrul cursului am vorbit despre tipurile de țesături din satul meu natal). În primul rând, considerăm că este important ca un tânăr să abordeze o temă care îi place, în orice caz o temă pe care știe că o poate gestiona, având în același timp o motivație care să îi asigure răbdarea de a investi timp și studiu amănunțit în cercetarea faptelor de cultură.

Un traiect care poate ajuta la deprinderea tehnicii etnologice de către un student este ca mai întâi acesta să facă mici cercetări în mediile cunoscute, cu oameni apropiați, pentru ca „teama de teren” să nu intervină mai târziu, în cercetările serioase pe care trebuie să le facă. Un alt procedeu important este acela de a lucra o vreme cu un specialist de la care să învețe anumite metode de strângere a informațiilor necesare. Personal, m-am familiarizat cu tactici noi de investigare etnologică și etnografică (o ucenicie pe care consider că nu am încheiat-o), alături de doamnele profesoare Narcisa Știucă și Ioana-Ruxandra Fruntelată. De aceea, consider că oricât de capabil și de matur s-ar simți un tânăr cercetător la începutul carierei (de obicei în anii studenției), îl putem asocia cu un copil care învață să pășească și doar atunci când capătă o experiență și adună mai multe informații îl putem asocia cu copilul care fuge fără să mai aibă nevoie de sprijin.

Poziția mea în „terenul” de la Starchiojd a fost atât de *insider* cât și de *outsider*, fiecare situație implicând, în unele situații, avantaje și dezavantaje. Dezavantajele *insider-ului* pot fi legate de neputința lui, la un moment dat, de a se desprinde de mediul în care s-a născut și format ca individ, de a se distanța de propria identitate culturală. Tocmai din această cauză, cel care face cercetare „acasă” se poate confrunta cu incapacitatea de a vedea partea științifică a anumitor teme. De asemenea etnologul poate fi marcat de o subiectivitate pe care o deține involuntar și uneori poate fi pus în postura de a schimba rolul său de cercetător cu acela de localnic. În ancheta noastră ne-am străduit să păstrăm o viziune cât mai obiectivă asupra satului.

Există, în locurile în care se desfășoară o cercetare de teren „călăuze” ale cercetătorilor, care sunt fie cadre didactice, fie funcționari ai primăriei sau ai altor instituții din localitate. Câteodată aceste persoane de contact încearcă să conducă cercetarea într-o anumită direcție, dorind să pună într-o lumină favorabilă anumite elemente și să evite altele. Cu toate acestea, considerăm că este foarte important să existe o călăuză care cunoaște localnicii, satul și care la rândul ei, este cunoscută, apreciată, respectată. Subliniem acest lucru deoarece încă există, în unele sate, o anumită rezervă față de *celălalt*, de străin, o reacție de respingere a ceea ce vine din afară, iar un mijlocitor contribuie ca cercetarea să se desfășoare în bune condiții. În situația

cercetării noastre de scurtă durată și care a impus tipărirea rapidă a rezultatelor, un om al locului este un ajutor foarte important. *Insiderul* (în cazul nostru chiar cercetătorul), cunoscător a ceea ce urmează să se întâmple, poate ușura munca de teren, stabilind din timp contactele cu subiecții și introducând echipa mult mai ușor în „inima” satului. Nu putem să nu recunoaștem că la Starchiojd mulți oameni sunt retrași și uneori cu greu se poate lega o discuție cu cineva. Poate că această prudență a sătenilor se datorează faptului că localitatea a avut în trecut statutul de sat grăniceresc (Frunțelată și Gherghe, 2014). Respingerea străinilor este totodată și un rezultat a ceea ce se promovează în *mass-media* aproape la fiecare buletin de știri (tâlhării, furturi), dar și a persoanelor necunoscute care vin ocazional în sat pentru a cere ajutor financiar sau pentru a face oferte de vânzare a unor produse. Putem da un exemplu petrecut pe teren din anul 2011, când am mers la una dintre ultimele două țesătoare din sat care mai aveau războiul instalat. După ce am făcut interviuri, poze etc., i-am mulțumit persoanei respective pentru amabilitate. Răspunsul ei a fost următorul: „Te-am primit, mamă, pentru că te cunosc. Străinu’ vine, vede ce ai în casă și noaptea vine și-ți dă în cap.”² Am observat în acel moment cât de important este să fii cunoscut, cât de puțin, în comunitatea în care se desfășoară cercetarea. Prezența unui om al locului face ca legătura dintre cercetători și interlocutori să se coaguleze și de ce nu, la un moment dat, cercetătorii să fie integrați în comunitate. Astfel de legături se încheagă în mai toate comunitățile în care se fac cercetări. Cunoscând localitatea și valorile materiale și imateriale pe care le deține, am încercat să urmărim în profunzime subiectele de interes, revenind și după terminarea cercetării la câțiva informatori pentru a clarifica sau completa informații.

Momentul în care am realizat cu adevărat cât de important este ca în echipa de cercetare să existe un specialist-localnic a fost atunci când am editat primul volum. Din cauza faptului că echipa a stat puțin pe teren și nu a reușit să cunoască bine comunitatea, au existat probleme de înțelegere a unor termeni care, fără intervenția unui cunoscător din sat, s-ar fi publicat greșit. De exemplu, la glosarul de termeni, una dintre colegele noastre a notat „lăptăreasă – femeie care vinde lapte”, iar persoanele chestionate s-au referit la obiectul din lut, oala în care se punea laptele la prins, denumită „lăptăreasă”.

Dacă am consulta vechile monografii și în general, cărțile care se scriu despre o anumită comunitate, am constata cât de variate sunt temele care pot fi abordate. Există o mobilitate determinată de o serie de factori în ceea ce privește tematica. Despre această „tactică” putem să vorbim în cazul terenurilor actuale, în care se studiază migrația, influențele asupra stilului de trai

² Interviu cu Tocuța Marcu, n. 1942, Starchiojd, Prahova.

pe care le au deplasările în străinătate ș.a.m.d. De obicei, plănuim din timp ceea ce trebuie să cuprindă cercetarea în funcție de potențialul cultural local, însă observăm că satul oferă teme la care nu ne putem gândi în avans. Întâlnirea unor interlocutori care dețin anumite informații sau sunt specializați într-un anumit meșteșug nereprezentativ pentru zonă, dar care înfățișează o realitate contemporană, poate să modifice într-un fel planul de cercetare deja stabilit. De exemplu, în satul Valea Anei am întâlnit o bătrână care încondeia ouă, singura din sat, dar la a patra generație din familia ei (Chivereanu, 2015).

O temă mai nouă sau diferită de ce ceea ce întâlnim într-o monografie generală, cu titlul „Pământul, subiect politic”, a fost tratată de colegul nostru Andrei Chivereanu. În primă instanță tindem să credem că acest subiect nu are o legătură cu etnologia, cu satul românesc, însă doar dacă ne gândim la împrăștiere, la confiscarea pământului cu forța, la reîmprăștierea de după 1989, vedem anumite modificări sau simplificări la nivelul practicilor rituale legate de calendarul agricol și multe alte aspecte pe care comunitățile rurale le-au trăit.

În mare parte, am folosit ca metode de culegere: interviul, observația directă și participativă, povestea vieții, conversația. Ne-au fost de ajutor martori vizuali precum: fotografii, caiete de memorii, jurnale de front, acte dotale, filme de la înmormântări și nunți. Culegerile din Starchiojd au fost „suplimentate” cu informațiile culese de mine (Cristian Mușă) în decursul vremii.

După primul teren din anul 2013, cercetarea a continuat și în anul 2014, iar în urma celor două campanii au rezultat două cărți publicate sub egida Centrului Județean de Cultură Prahova (vezi nota 1).

Deși relaționate într-un grad mai mare sau mai mic, am încercat să delimităm cumva partea materială de cea imaterială a culturii populare chiojdene. În primul volum am avut în vedere locuirea, ocupațiile și meșteșugurile tradiționale, încercând să zugrăvim un chip al vechilor și noilor activități și care a fost evoluția lor de-a lungul celor șase sute de ani de la prima atestare documentară. Pentru acest volum, pe lângă mărturiile oamenilor, ne-au fost de ajutor clădirile, organizarea gospodăriilor, a parcelelor de teren pe care am avut ocazia să le vedem. Am analizat tipul de locuire așa cum s-a impus datorită condițiilor geografice, demografice, istorice etc., atât în satul de vatră cât și la locuințele sezoniere (odăi), construite pe terenurile îndepărtate din afara satului. Ca ocupații principale, le-am întâlnit tot pe cele menționate și în alte documente referitoare la zonă. Creșterea animalelor apare ca ocupație principală a chiojdenilor și în prezent, chiar dacă gradul de migrare la muncă în străinătate și la serviciu în țară este foarte ridicat.

Această ocupație a dezvoltat o adevărată cultură a fânului³ și un calendar specific cu sărbători ce țineau de o rânduială a cositului și strânsului nutrețului. De asemenea, agricultura de subzistență practică aici este foarte strâns legată de creșterea animalelor. Poziția geografică, solul relativ bogat și stabil au favorizat dezvoltarea pomiculturii, zona fiind bine cunoscută pentru țuica de prune obținută din soiuri specifice acestor meleaguri.

Ne-am îndreptat atenția și asupra țesăturilor din localitate, observând o gamă diversă de textile cu variate denumiri în funcție de tehnica de lucru și funcționalitate. Am încercat să obținem cât mai multe informații despre modul de lucru, timpul fast/nefast în care se puteau prelucra fibrele textile, sancțiunile aplicate de unele ființe mitologice în cazul nerespectării „zilelor oprite” etc. De asemenea, în capitolul despre meșteșuguri am încercat să adunăm cât mai mult material despre tehnica de lucru, timpul potrivit în care se putea achiziționa lemn de construcție, metodele de obținere a „florăriei” – frumoasele traforuri în lemn pe care încă le mai putem vedea pe la stâlpii sau streșinile caselor vechi și nu numai.

Am trecut în revistă și informații despre jocărit și fierărit și soarta pe care aceste îndeletniciri le-au avut odată cu apariția în târg a unor piese gata făcute. Trecând prin toate acestea, am încercat să facem o „fotografie” care să cuprindă aspecte din trecut, dar ne-am raportat mai ales la prezent. Ceea ce mai este reprezentativ, viu și respectat de comunitate ne-a interesat în mod deosebit. Pentru fiecare temă propusă, am atașat fotografii obținute din arhivele interlocutorilor sau de echipa de cercetare. Am considerat important să atașăm și un glosar de termeni și lista cu persoanele cu care am stat de vorbă. Acest gest a fost foarte important pentru comunitate, care a perceput astfel cartea ca pe un fel de „buletin de identitate” în care se regăsesc atât datele personale ale membrilor săi, cât și modelul cultural după care aceștia încă își duc traiul.

Volumul cuprinde și legenda de întemeiere a cătunului Ceauși, precum și legenda cucului și a prigorei culese „din gura poporului”, deci încă vii în memoria localnicilor. De asemenea, am considerat că este necesar să punctăm și aspecte ale alimentației tradiționale locale, de aceea am anexat câteva rețete din gama produselor lactate și diferite metode de conservare a fructelor, în special a prunelor.

³ În colaborare cu Ioana-Ruxandra Fruntelată și Elena Dudău am publicat o lucrare cu această temă, „Haylife and haylore in Starchiojd (Prahova county, Romania): from present to past”, în nr. 21/2016 al revistei *Martor. The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Journal* (A place for hay. Flexibility and continuity in hay meadow management), pp. 87-100.

Cel de-al doilea volum a venit ca o completare a ceea ce am scris în primul. Acesta a fost dedicat sărbătorilor, obiceiurilor și tradițiilor locale și oferă o imagine a repertoriului poetic, muzical și coreic local. Am dorit să adunăm laolaltă informații despre riturile de trecere: la naștere, căsătorie, înmormântare printr-un proces de comparare ieri-azi și de trecere prin mai multe paliere temporale, uneori interlocutorul făcând acest lucru din proprie inițiativă, ca un tâmplar care privește copacul de la rădăcină până la coroană, care îi cântărește evoluția, înainte de a-l tăia pentru a fi prelucrat.

Practicile magice de luare a manei, de „stricare a animalelor” și de vrăjire sunt încă vii în colectivitate, investigarea desfășurându-se puțin mai dificil din acest motiv, cerând reveniri pe teren. Tocmai de aceea, colegul nostru care s-a ocupat de subiectul practicilor magice a optat pentru „mascarea” numelor interlocutorilor lui, pe care nu i-a fost tocmai ușor să-i convingă să vorbească despre astfel de lucruri.

În capitolul care mi-a revenit, „Spiritul comunitar la Starchiojd. Manifestări și expresii folclorice din viața comunei”, am considerat ca înainte de a expune situația repertoriului local (pe care am început să-l culeg încă din anii de liceu, în primul rând notând ceea ce trăiam ca locuitor al satului amintit) să zugrăvesc o imagine spirituală a consătenilor, să-i prezint așa cum sunt ei și cum îi vedeam ca fiu al satului. Acesta este încă un aspect important pe care un cercetător din afara satului nu ar putea să-l înțeleagă atât de bine, nu ar putea să pătrundă atât de mult în miezul subiectului. Am încercat, așa cum am menționat și în articol, să le făuresc un chip prin raportarea la nărvurile, reacțiile lor în momente de cumpănă, porecle, relațiile cu ceilalți. În această comparație am pornit de la un individ ajungând în mod gradat la întreaga colectivitate. Comparațiile sunt făcute în general atât între oameni cât și între ulițele, satele, parohiile, cimitirele aceleiași comune, așa cum le percep localnicii.

Intervenția unui etnomuzicolog a fost importantă întocmai ca abordarea celorlalte teme, mai ales că încă din anii '50 zona a prezentat interes pentru etnomuzicologi datorită repertoriului bogat în cântece bătrânești înregistrate aici, tema principală fiind asuprirea țăranilor de boierii veniți pe aceste meleaguri. Un studiu amănunțit despre cântecul propriu-zis a fost realizat de cercetători ai Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, în anul 1957, cu privire la repertoriul muzical din actuala comună Bătrâni (Carp, 1957), până în anii 2000 sat al comunei Starchiojd. Studiul din volumul nostru expune situația actuală a repertoriului muzical ocazional și neocazional, prezentând un inventar a ceea ce a mai rămas în comparație cu mențiunile din trecut. Studiul cuprinde și transcrieri muzicale și literare ale unor colinde deja ieșite din repertoriul activ, ceea ce poate face ca acestea să reintre în repertoriu.

În localitate sunt invocate două personalități cunoscute ca reprezentante, cumva „responsabile” de păstrarea, conservarea și valorificarea folclorului local. Este vorba despre poeta populară Lica Diaconu („Mama Lica”) și învățătoarea Elisabeta (Lucica) Gârbea. Din amintirile interlocutorilor, ale familiilor lor și așa cum le-am cunoscut, am încercat să oferim câteva date biografice care să redea viața și activitatea lor.

La finalul volumului am dorit să întocmim un glosar de termeni și o colecție de proverbe și zicători (aproximativ 500), care nu au fost culese în timpul celor două perioade de cercetare și despre care trebuie să menționăm că încă reprezintă o realitate (cu excepția unui număr de 50 de proverbe pe care le-am găsit scrise în caietele Mamei Lica). De asemenea, am adăugat texte rituale și ceremoniale atât culese cât și extrase din diferite notițe ale interlocutorilor noștri și creații proprii ale Mamei Lica.

Acțiunea noastră a reprezentat un impuls pentru localitățile învecinate care au simțit nevoia de afirmare a identității și de inventariere a valorilor culturale. Observăm din ce în ce mai mult o dorință din interior de autocunoaștere și afirmare culturală.

Lansarea celor două volume în cadrul unor evenimente care au avut loc în inima comunității, a reprezentat semnarea unui act de identitate locală pe care întreaga comunitate îl ține la loc de cinste. Imprimarea numelor lor în aceste volume i-a făcut să creadă că sunt o piatră importantă la temelia clădirii propriei ființe și că prin păstrarea și transmiterea a ceea ce este al lor, sunt mai bogați spiritual, mai „oameni între oameni”.

În încheiere, confirmăm actualitatea afirmațiilor lui Mihai Pop în legătură cu modificarea folclorului. El există, viețuiește în evenimentele comunitare semnificative, reflectă realitatea, se unduiește în funcție de nevoile și dorințele creatorilor și purtătorilor lui.

BIBLIOGRAFIE

- Carp, Paula, 1957, „Câteva cântece de ieri și de azi din comuna Bătrâni”, în *Revista de folclor*, anul II, nr. 1-2, București, pp. 7-64.
- Chivoreanu, Andrei, 2014, „Pământul, subiect politic”, în Ioana-Ruxandra Fruntelată și Crisitan Mușă (coord.), *Starchiojd. Moștenirea culturală (Partea întâi). Locuire, ocupații, meșteșuguri*, Ploiești: Libertas, pp. 102-105.
- Chivoreanu, Andrei, 2015, „Arta încondeierii – filă de jurnal”, în Ioana-Ruxandra Fruntelată și Cristian Mușă (coord.) *Starchiojd. Moștenirea culturală (Partea a doua). Sărbători*,

- obiceiuri, repertoriu folcloric, tradiții locale reprezentative*, Ploiești: Mythos, pp. 198-199.
- Florescu-Pântece, Stelian I., 1992, *Starchiojd, sat de moșneni în acte, studii și mărturii*, Ploiești: Pacific.
- Fruntelată, Ioana-Ruxandra și Cristina Gherghe, 2014, „Embleme ale unei vechi culturi de plai”, în Ioana-Ruxandra Fruntelată și Cristian Mușă (coord.), *Starchiojd. Moștenirea culturală (Partea întâi). Locuire, ocupații, meșteșuguri*, Ploiești: Libertas, pp. 7-41.
- Mușă, Cristian, 2015, „Spiritul comunitar la Starchiojd. Manifestări și expresii folclorice din viața comunei”, în Ioana-Ruxandra Fruntelată și Cristian Mușă (coord.) *Starchiojd. Moștenirea culturală (Partea a doua). Sărbători, obiceiuri, repertoriu folcloric, tradiții locale reprezentative*, Ploiești: Mythos, pp. 143-170.
- Pop, Mihai, 1967, *Îndreptar pentru culegerea folclorului*, București: Comitetul de Stat pentru Cultură și Artă. Casa Centrală a Creației Populare.
- Rădulescu, Nicolae, 1964, „Creația de cântece noi a unei artiste populare: Gheorghîța Ristea”, în *Revista de etnografie și folclor*, tomul 9, nr. 4-5, București, pp. 335-385.

Ελένη Γρομπανοπούλου (Eleni Ghrobanopulu)

elegrob@yahoo.gr

Despre tradiția orală și basm în Grecia*

Introducere

Tradiția orală constituie majoritatea elementelor transmise pe cale orală într-o cultură. Rolul tradiției orale este foarte important pentru viața de zi cu zi a unei comunități, deoarece prin intermediul acesteia membrii săi se informează, învață, se distrează și dobândesc conștiință istorică. Stilul tradiției orale este determinat de posibilitățile de expresie ale corpului, precum și de procedeele literare însele. Rolul limbii este dominant, deoarece este cod de bază al comunicării, prin care se transmite cunoaștere și mesaje.

Un text oral se colportează în interiorul și în exteriorul granițelor comunității, precum și de la o generație la alta, în concordanță cu anumite principii de comportament social. Primele încercări de colectare și publicare a basmelor populare au fost inițiate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, atât de greci, cât și de străini. În ceea ce-i privește pe cei dintâi, materialul etnografic colectat s-a folosit ca dovadă a continuității noastre naționale. Înregistrarea și cercetarea continuă și în zilele noastre, cu scopuri diferite.

Studiul basmului a condus la interogări pe de o parte referitoare la apariția și răspândirea lui, pe de alta la metoda științifică de analiză a lui. Teoriile care s-au formulat ca răspuns la aceste interogări s-au elaborat împletindu-se orientarea intelectuală a timpului cu interesele științifice ale inițiatorilor studiului basmului.

Cuvinte cheie: tradiție orală / literatură orală, basm, narare

* Traducere din limba greacă de Sebastian Ștefănuță. Traducerea în limba engleză între paginile: 253-258.

Tradiția orală / literatura orală

Referirea noastră la tradiția orală vizează elementele culturii care se transmit pe calea cuvântului vorbit. Termenul este compus și de aceea încă de la început îi vom lămurii separat înțelesurile, cu alte cuvinte, ce înseamnă „tradiție” și ce „oral” (Δαμιανού, Παπαχριστοφόρου / Damianu și Papaxristoforu, 2002).

Tradiția cuprinde totalitatea elementelor unei culturi care se transmit de la o generație la alta prin intermediul cuvântului sau al exemplului. Elementele acestea au legătură cu toate domeniile de existență umană ale comunității tradiționale. Termenul *oral* se referă la *oralitate*, adică la un anumit mod de transmitere, prin intermediul cuvântului rostit și al vorbirii (*ibidem*).

Literatura orală reprezintă o subdiviziune a tradiției orale și se poate defini prin opoziție cu literatura scrisă. Diferența de bază între ele se află în produsul însuși. În literatura scrisă este vorba de o compoziție în inspirația și scrierea unei singure persoane de la început până la sfârșit. Produsul care rezultă, compoziția literară, se distribuie în formă scrisă pe calea comerțului. Din contră, în literatura orală compoziția nu „are” autor, deoarece de fiecare dată când se transmite din gură în gură își schimbă autorul, continuând să rămână aceeași. În acest caz, autorul este anonim, și seamănă cu meșterul care realizează o lucrare într-o manieră prescrisă, sau cu interpretul care pur și simplu interpretează o veche compoziție în felul său personal (*ibidem*).

Tradiția orală joacă un rol important în existența cotidiană a comunității, deoarece pe această cale se transmite o parte importantă a cunoașterii culturii sale. Textul oral circulă din gură în gură și din generație în generație, transmițând modelele și concepțiile care au fost imprimate în el. Genurile tradiției orale sunt: cântecele populare, descântecurile, binecuvântările și blestemele, gesturile și mișcările expresive, ghicitorile, proverbele, miturile, istorioarele hazlii, basmele, tradițiile și termenii etnografici și numele (*ibidem*).

Mijlocul de transmitere a genurilor de tradiție orală menționate este tot limba. Importanța limbii stă atât în faptul că ea constituie un mijloc de comunicare între membrii comunității, cât și în cel de a reprezenta un cod comun de exprimare. Codul poate fi simplu sau complex. Codul lingvistic complex poate să încorporeze elemente ale altor limbi, dar poate fi și folosit în interiorul unui anume grup pentru a nu fi înțeles de restul membrilor comunității (*ibidem*).

Tradiția orală transmite cunoaștere, prin urmare necesită exercițiul memoriei, nu doar pentru memorarea textului însuși, dar și pentru însușirea cunoașterii care se propagă prin intermediul acestuia. Naratorul trebuie să dezvolte abilități de învățare. Textul oral se poate transmite, cum menționam, în interiorul comunității din gură în gură și din generație în generație

cu foarte puține modificări, în timp ce în exteriorul comunității prin intermediul deplasărilor persoanelor. În acest caz, modificările pe care le suferă textul oral sunt mai mari, deoarece pentru a-l apropia comunitatea „străină” îl adaptează propriului său univers (Δαμιανού, Παπαχριστοφόρου / Damianu și Papaxristoforu, 2002).

Putem prin urmare să tragem concluzia că tradiția orală și literatura orală în special constituie un sistem unitar de comunicare între membrii unei comunități în spațiu și în timp. Pe măsură ce realitatea zilnică se schimbă, în mod echivalent se ajustează și tradiția orală. Astăzi, multe genuri ale tradiției populare au slăbit, sau chiar putem spune că au dispărut din cauza hegemoniei mijloacelor de comunicare în masă. Desigur există și destule genuri, cum este de exemplu basmul, care supraviețuiesc fie în forma lor originală în cadrul comunității tradiționale, fie prelucrate în conformitate cu nevoile vieții contemporane în marile centre orășenești (*ibidem*).

Basmul în Grecia

În Grecia, interesul pentru basm este parte a interesului, colectării și studierii creațiilor poporului elen, creații care contribuie semnificativ la fasonarea identității naționale, în conformitate cu modelul avansat de Germania, de care Grecia era legată spiritual.

Înainte de Revoluție și puțin după 1850, găsim informații etnografice în impresiile de călătorie ale călătorilor străini, precum William Leake, Jacob Bartholdy, Pierre-Augustin De Guys și alții, și în lucrările savanților Iluminismului elen, precum Δημήτρης Καταρτζής / Dimitris Katartzis, Δημήτρης Φιλίππιδης / Dimitris Filippidis, Αδαμάντιος Κοραΐς / Adamandios Korais și alții.

După eliberarea poporului, interesul pentru creația populară se localizează în încercarea de a se demonstra continuitatea elenismului din Antichitate până atunci, pe baza teoriei lui J. Ph. Fallmerayer (1790-1861), formulată în 1830. Totuși, după 1850, fără a se abandona încercarea de a dovedi continuitatea cu Antichitatea, începe colectarea materialului etnografic cu scopul prezentării creației populare mai recente ca având valoare în sine. Consulul Austriei la Ioanina și după aceea în Syro, Johann Georg von Hahn, începe în 1948 să colecteze din aceste regiuni basme elene și albaneze, pe care le publică într-un volum cu titlul în germană *Basme elene și albaneze*. Este vorba de prima colecție de basme populare pe teritoriul elen. În același timp, în spațiul elen se observă o activitate editorială, reviste și cărți precum *Pandóra* (1850), *Xrisallis* (1863), *Ilissós* (1868), *Parthenón* (1871), unde se publică basme și colecții folclorice; de asemenea, Νικόλαος Πολίτης / Nikolaos Politis și Γεώργιος Δροσίνης / Gheorghios Drosinis

publică basme într-o revistă filologică (Δαμιανού, Παπαχριστοφόρου / Damianu și Papaxristoforu, 2002).

Perioada ultimilor treizeci de ani ai secolului al XIX-lea și a primelor decenii ale secolului al XX-lea este cea mai fecundă din punct de vedere al înregistrării și salvării basmului popular. Emile Legrand scrie că „[D]e zece ani, grecii, care la început lăsaseră această preocupare pe seama străinilor, au început, cu un fel de manie, să colecteze produsele, nenumărate și variate, ale literaturii populare. Colectarea basmelor, cântecelor, ghicitorilor, tradițiilor, proverbelor s-a înmulțit într-un mod neobișnuit” (Legrand, 1881).

Astăzi, un material vast și valoros este depozitat în arhivele instituțiilor și școlilor, așa cum sunt Societatea Folclorică, Arhiva Folclorică, care aparține Academiei Atenei, Centrul de Studii Micr-Asiatice, Seminarul Folcloric, înființat de profesorul Γεώργιος Μέγας / Gheorghios Meghas. Mulți s-ar întreba cine sunt cei care se ocupă cu basmul. Aceștia sunt în principal cercetătorii de folclor, etnologii, antropologii culturali, filologii, teatrul, dansul și artele plastice. După cum se înțelege, folclorul este atemporal și are în zilele noastre o intensă reacție și interes din partea noilor naratori, adică persoane cu talent în povestire, care spun povești cu scopul de a delecta atât pe cei mici, cât și pe cei mari.

Categorii și tipuri de basm

Mituri ale animalelor

Miturile despre animale sunt foarte vechi, iar după cum spune Μιχάλης Γ. Μερakλής / Mihalis G. Meraklis, „poveștile despre animale sunt cel mai vechi gen narator, pe care îl întâlnim la toate popoarele anterioare, despre ciudățeniile, puterea, faptele viața și străduințele [luptele] lor” (Μερakλής / Meraklis, 2001). Mitul are valoare educativă și este considerat purtător al bio-teoriilor populare (Αυδίκος / Avdikos, 1997: 80).

Basme magice

Acestea au elemente magice și conțin descrieri și acțiuni ale persoanelor și obiectelor magice. De obicei sunt de lungă întindere, iar povestea este despre oponenți supranaturali.

Basme religioase

Se referă la Dumnezeu, care cu însușiri umane și divine răsplătește și pedepsește, și la diavol. Alte subiecte pot fi sfinții, Hristos și Raiul, eroii care săvârșesc fapte morale sau imorale etc.

Nuvelele

Nuvelele sunt povești cu un conținut mai realist. Nu lipsește elementul magic, dar este amestecat foarte strâns în narare cu elementele realității. Este vorba de basmele mai noi, în care nu predomină bravura eroului ca în basmul magic, ci utilizarea iscusinței pentru rezolvarea situațiilor cotidiene.

Povești enigmatice

Soluția la o enigmă este elementul de bază al structurii lor și evoluției mitului. Cunoașterea, care permite soluția la enigmă, înzestrează eroul cu puterea asupra ființei magice care-l pune în fața unei enigme. În timp ce enigma trimite propriu-zis la perioade foarte îndepărtate, poveștile enigmatice sunt incluse în nuvele cu înțelesul că bravura și îndrăzneala care sunt necesare în basmele magice din partea eroului, aici sunt înlocuite de abilitatea lui pentru rezolvarea enigmelor.

Concluzii

În Grecia, studiul basmelor s-a făcut mai întâi de către străini și pe urmă de către greci în secolul al XIX-lea, când s-au constituit și primele colecții de basme elene și s-a organizat cercetarea și colectarea basmelor. Astăzi continuă atât cercetarea, cât și studiul basmului, deoarece basmul încă interesează un public vast și variat. Abordarea basmului dezvăluie importanța genului și multilateralitatea contribuției sale la viața socială a comunității tradiționale.

BIBLIOGRAFIE

- Αυδίκος, Ευάγγελος / Avdivos, Evangelos, 1997, *Το λαϊκό παραμύθι: Θεωρητικές προσεγγίσεις*, (β' έκδοση βελτιωμένη), [*Basmul popular. Abordări teoretice* (A doua ediție, revizuită și adăugită)] Αθήνα: Οδυσσέας.
- Δαμιανού, Δέσποινα και Μαριλένα Παπαχριστοφόρου / Damianu, Despina și Marilena Papachristoforu, 2002, „Η προφορική παράδοση”, στο *Δημόσιος και Ιδιωτικός Βίος στην Ελλάδα II: Οι Νεότεροι Χρόνοι*, Τόμος Γ, *Λαϊκή Φιλολογία* [„Tradiția orală”, în *Viața publică și privată în Grecia II: Anii recente*, volumul III, *Filologie populară*], στο ανθολόγιο ΕΑΠ, Πάτρα, pp 19-126.
- Μερακλής, Μιχάλης Γ. / Meraklis, Mihail G., 2001, *Τα παραμύθια μας* [*Basmele noastre*], Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Κωνσταντινίδη
- Legrand, Emile, 1881, *Recueil de contes populaires grecs*, Paris.

Max Weber

Traducere: *Traian-Ioan Geană*
geanatraian@gmail.com

Societate și economie (*fragmente*)¹

Capitolul 1

Concepte fundamentale ale sociologiei

Notă introductivă

Metoda acestor definiții conceptuale introductive, de care nu e bine să ne dispensăm, dar care vor apărea inevitabil ca abstracte și îndepărtate de realitate, nu se dorește a fi inovativă. Dimpotrivă, scopul ei constă în formularea printr-o exprimare mai corectă și mai adecvată – în speranța că acest țel va fi atins – a acelor lucruri la care fiecare sociologie empirică se referă atunci când vorbește despre ele. Acest scop este urmărit și acolo unde sunt folosite expresii noi sau neobișnuite. În comparație cu articolul din *Logos* IV (1913, S. 253f.) [s.: „Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie”], terminologia a fost simplificată pe cât posibil și, în consecință, modificată de mai multe ori, pentru a fi cât mai ușor de înțeles. Firește însă că nevoia imperioasă de popularizare a trebuit în anumite cazuri să cedeze în fața nevoii de precizie conceptuală în cel mai înalt grad posibil, cele două nevoi nefiind mereu în acord una cu cealaltă.

Pentru conceptul de „înțelegere” (*Verstehen*) a se vedea cartea *Allgemeine Psychopathologie (Psihopatologia generală)* a lui Karl Jaspers (în această categorie intră, de asemenea, și anumite observații ale lui [Heinrich] Rickert din a doua ediție a cărții *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (Limitele formării de concepte în științele naturii)*,

¹ Traducerea s-a efectuat după următoarea ediție: Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1922, pp. 1–12. Consultanț științific: Gheorghică Geană.

precum și ale lui [Georg] Simmel în *Probleme der Geschichtsphilosophie* (*Probleme de filosofia istoriei*). Pentru chestiuni de ordin metodologic fac aici trimitere, așa cum am tot făcut-o în numeroase rânduri, la procedeul lui Friedrich Gottl din lucrarea *Die Herrschaft des Worts* (*Supremația cuvântului*), lucrare scrisă, ce-i drept, nu tocmai inteligibil, și pe alocuri frustă în ce privește formularea ideilor. Referitor la subiectul abordat, merită citită îndeosebi frumoasa lucrare a lui Ferdinand Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Comunitate și societate*). Mai departe, se mai cuvine menționarea cărții extrem de derutante a lui Rudolf Stammmler *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (*Economie și societate în conformitate cu concepția materialistă a istoriei*), precum și critica mea la adresa acestei cărți din: *Archiv ffür Sozialwissensch[afte]n* XXIV (1907) [s.: „R. Stammmlers «Überwindung» der materialistischen Geschichtsauffassung”], text care conține deja o bună parte din ideile de bază exprimate mai jos. De metoda lui Simmel (aplicată în *Soziologie* [*Sociologie*] și în *Philos[ophie] des Geldes* [*Filosofia banului*]) mă distanțez prin separarea „sensului” *intenționat* de cel obiectiv *valabil*, sensuri pe care Simmel nu numai că nu le diferențiază mereu, dar le și amestecă adesea intenționat.

§ 1. Sociologia (în sensul în care acest cuvânt, altminteri folosit în felurite moduri, este înțeles aici) este o știință al cărei scop constă în înțelegerea interpretativă a acțiunii sociale și implicit în explicarea cauzală a desfășurării și efectelor acestei acțiuni. O „acțiune” va fi înțeleasă aici ca un comportament uman (indiferent dacă este vorba de o faptă orientată înspre sine sau în exterior, de abținerea de la o faptă sau de acceptarea unui lucru), dacă și în măsura în care agentul sau agenții în cauză asociază acest comportament cu un sens subiectiv. Pe de altă parte, acțiunea „socială” reprezintă un tip de acțiune care, în conformitate cu sensul scontat de agent sau agenți, este corelată cu comportamentul *altora* și influențată de acesta în desfășurarea ei.

I. Baze metodologice

1. „Sens” [*Sinn*] reprezintă în lucrarea de față: a) fie sensul real intenționat de un agent într-un caz istoric concret sau sensul aproximativ urmărit în medie de mai mulți agenți într-un număr definit de cazuri; b) fie conceptul unui tip pur de sens asociat cu intenția subiectivă a unui agent sau a unor agenți concepuți tot ca tipuri. Cuvântul „sens” nu se referă în niciun caz la un sens „corect” din punct de vedere obiectiv sau „adevărat” în baza unui temei metafizic. În aceasta constă diferența dintre științele empirice ale acțiunii precum sociologia și istoria, și cele

dogmatice precum jurisprudența, logica, etica sau estetica, științe al căror scop este de a cerceta sensul „corect”, „valabil” al obiectelor de care se ocupă.

2. Linia care desparte acțiunea cu sens (*sinnhaft*) de cea a unui comportament pur și simplu reactiv, neasociat unui sens subiectiv, este extrem de subțire. La întretărirea amândurora se află o parte foarte importantă a tuturor comportamentelor sociologice relevante, în special a acțiunii motivate prin excelență de tradiție (a se vedea mai jos). Acțiunea semnificativă – altfel spus: inteligibilă – nu se găsește mai deloc în anumite procese psihofizice, în vreme ce în alte cazuri ea se înfățișează numai specialistului; din acest motiv, procese mistice, care nu pot fi surprinse adecvat în cuvinte, nu pot fi înțelese pe de-a-ntregul de cei care nu au acces la asemenea trăiri. Prin contrast, capacitatea de a genera o acțiune similară din proprie putere nu este o premisă a înțelegerii ei: „nu este nevoie să fii Cezar pentru a-l înțelege pe Cezar”. „Posibilitatea de retrăire [*Nacherlebbbarkeit*]” este importantă pentru evidența înțelegerii, nu însă și o condiție absolută a interpretării. Componente inteligibile și neinteligibile ale unui proces sunt deseori amestecate și legate între ele.

3. Orice interpretare tinde – ca de altfel orice știință – spre „evidență” (*Evidenz*). Evidența înțelegerii poate fi de natură rațională (ea fiind în acest caz fie logică, fie matematică) sau de natură empatică, axată pe posibilitatea de repetare a unei trăiri, în acest caz ea fiind emoțională sau artistic-receptivă. La o acțiune, evident din punct de vedere rațional este în primul rând ceea ce în contextul semantic² (*Sinnzusammenhang*) al acțiunii poate fi înțeles limpede și în întregime *cu ajutorul intelectului*. Evidență empatică este acea parte din *contextul emoțional* al unei acțiuni ce poate fi retrăită limpede și în întregime. Calificativul de „inteligibil rațional”, sau ceea ce poate fi perceput nemijlocit și cu certitudine de către intelect ca fiind pătruns de un sens, se aplică în mare măsură la contextele semantice aflate într-un raport de propoziții logice sau matematice. Înțelegem cât se poate de clar ce înseamnă aici „a fi pătruns de un sens”, când cineva anume se folosește de propoziția $2 \times 2 = 4$ sau de teorema lui Pitagora, atunci când gândește și

² Având în vedere lipsa unui adjectiv derivat din cuvântul românesc „sens” (pentru germ. *Sinn*) care să poată fi atașat cu succes cuvântului „context” (germ. *Zusammenhang*) în așa fel încât să trimită la procese de prelucrare rațională a unor informații (prin recurs la interpretare și înțelegere), am optat pentru traducerea cuvântului german *Sinnzusammenhang* prin sintagma „context semantic”. Deși sfera sa de aplicare este în primul rând una filologică, „semantic” pare cel mai potrivit adjectiv din limba română care să îndeplinească o asemenea funcție. Termenul „semantică” (ramură a lingvisticii care se ocupă cu studierea sensurilor și semnificațiilor cuvintelor și propozițiilor dintr-o limbă) exista deja pe vremea lui Weber, dar nu era folosit la fel de frecvent ca în zilele noastre – lingvistul francez Michel Bréal este cel care a consacrat termenul în scrierea sa *Essai de Sémantique*, apărută în 1897. (Nota trad.).

argumentează, sau când duce la bun sfârșit „în mod corect” o înlănțuire de raționamente logice în conformitate cu obiceiurile noastre de a raționa. La fel se întâmplă și atunci când cineva deduce în acțiunile sale, din „fapte empirice cunoscute” nouă precum și din scopuri date, consecințele care – potrivit experiențelor noastre – se acordă fără echivoc la natura „mijloacelor” ce trebuie aplicate. Fiecare interpretare a unei asemenea acțiuni orientate rațional deține – cu privire la înțelegerea *mijloacelor* aplicate – un maximum de evidență. Nu cu o evidență similară, dar cu una care satisface nevoia noastră de explicații, înțelegem și acele „erori” (inclusiv „intercalările de probleme”) de care noi înșine suntem susceptibili sau a căror apariție poate fi trăită în noi prin intermediul empatiei. Altfel se întâmplă cu unele „scopuri” și „valori” ultime care pot orienta acțiunile unui om în conformitate cu experiența, dar pe care foarte adesea *nu* le putem înțelege pe deplin evident, ci le putem doar surprinde cu ajutorul intelectului în anumite situații, iar pe măsură ce ele [aceste valori și scopuri] se îndepărtează tot mai radical de propriile noastre valori ultime, devine tot mai greu să ni le clarificăm atunci când le reținem cu ajutorul imaginației noastre empatice. În funcție de situație trebuie să ne mulțumim cu o interpretare intelectuală a lor, sau, atunci când și acest lucru eșuează, să le acceptăm efectiv ca pe niște datumuri și să ne facem clară desfășurarea acțiunii prilejuite de ele pornind de la etaloanele (*Richtpunkte*) pe care, după puterile noastre, le-am interpretat intelectual sau reținit pe cale empatică într-o manieră aproximativă. Aici intră, de pildă, multe fapte de seamă caritabile și religioase, așa cum le percepe o persoană nereceptivă la ele, dar și fanatisme extreme raționaliste („drepturile omului”) din perspectiva celui care, la rândul său, refuză categoric aceste etaloane. Cu cât mai predispuși suntem la tot felul de afecte (frică, mânie, ambiție, invidie, gelozie, dragoste, entuziasm, mândrie, sete de răzbunare, pietate, abnegație și alte dorințe), precum și la reacțiile iraționale ce derivă din ele (așa cum sunt privite acestea prin comparație cu acțiunile raționale ordonate unor scopuri), cu atât mai evident putem să le reținem pe cale emoțională și, chiar și atunci când gradul lor de dificultate trece dincolo de posibilitățile noastre, le putem în orice caz percepe în semnificația lor prin recurs la empatie și să le capitalizăm impactul asupra direcției și mijloacelor acțiunii prin recurs la intelect.

Pentru analiza științifică constructoare de tipuri, toate contextele semantice iraționale și condiționate de afecte ale comportamentelor, contexte de factori ce influențează o acțiune, trebuie cercetate și prezentate ca „devieri” de la un plan ipotetic, eminent finalista-rațional (*zweckrational*), de desfășurare a acelei acțiuni. De exemplu, la explicația unei „panici de bursă” va fi mai întâi precizat în mod pragmatic cum anume s-ar fi desfășurat acțiunea în absența afectelor iraționale ca factor de influență, după care componentele iraționale respective vor fi

trecute ca „deviații”. La fel se va proceda și în cazul unei campanii politice sau militare: se va preciza mai întâi din perspectivă pragmatică în ce mod s-ar fi desfășurat acțiunea la o cunoaștere atentă a circumstanțelor și a intențiilor participanților, precum și la o alegere riguros finalist-rațională a mijloacelor care să fie în concordanță cu experiențele ce ni se par valabile. Numai pe această cale vom putea să atribuim cauzele unor deviații factorilor iraționali care le condiționează. În consecință, modelul unei acțiuni strict finalist-raționale servește în asemenea cazuri drept *tip* („tip ideal”) sociologiei – iar asta datorită inteligibilității ei evidente și datorită clarității ei ce se revendică de la raționalitate –, pentru a înțelege astfel acțiunea reală, influențată de factori iraționali de tot felul (afecte, erori) ca pe o „deviere” de la desfășurarea ce se așteaptă în cazul unui comportament eminamente rațional.

În această măsură și numai datorită acestui motiv metodologic al finalității (*Zweckmäßigkeit*), metoda sociologiei „interpretative” este „raționalistă”. Acest procedeu nu trebuie, desigur, să fie înțeles ca o prejudecată raționalistă a sociologiei, ci numai ca instrument metodologic. Prin urmare, el nu trebuie reinterpretat ca un crez în supremația raționalului asupra vieții, căci el nu poate face nici cea mai mică precizare cu privire la măsura în care considerații raționale de ordin pragmatic determină sau nu acțiuni *reale* în cadrul realității (Prin aceasta nu trebuie negat, desigur, că pericolul interpretărilor raționaliste la locul nepotrivit pândește după colț. Din păcate, experiența confirmă existența lor).

4. Pentru toate științele acțiunii, procesele și obiectele străine de sens (*sinnfremd*) sunt luate în considerare ca: prilej, rezultat, încurajare sau constrângere a acțiunilor umane. „Străin de sens” nu este sinonim cu „lipsit de viață” sau „neomenesc”. Orice artefact, de pildă un „aparat”, nu poate fi înțeles și clarificat decât prin prisma sensului pe care acțiunea umană (potențial orientată în direcții diferite) l-a conferit (sau a vrut să-l confere) producerii și utilizării artefactului respectiv; fără recurs la acest sens, acesta rămâne de neînțeles. Inteligibilă este prin urmare raportarea *acțiunii umane la ea* ca „mijloc” sau ca „scop” ce i s-a înfățișat agentului sau agenților și în funcție de care s-a produs acțiunea. Numai în aceste categorii are loc înțelegerea unor astfel de obiecte. Prin contrast, toate procesele și stările însuflețite, neînsuflețite, nonumane sau umane lipsite de un conținut de sens *intenționat* sunt străine de sens în măsura în care *nu* intră în relația dintre „mijloc” sau „scop” și acțiune, ci înfățișează numai prilejul, încurajarea sau constrângerea acțiunii. Inundația râului Dollart de la începutul secolului al 12-lea are (poate!) o importanță „istorică” în generarea unor procese de relocare cu consecințe notabile în plan istoric; mortalitatea și ciclul organic al vieții, de la neajutorarea copilului până la cea a vârstnicului, au desigur implicații sociologice de prim rang prin prisma diverselor moduri în care acțiunea umană

s-a raportat și se raportează la această situație. O altă categorie o constituie propozițiile empirice ininteligibile cu privire la desfășurarea fenomenelor psihice sau psihofiziologice (oboseală, exercițiu, memorie etc., de asemenea în cazul, să zicem, al euforiilor tipice mai multor forme de penitență, al diferențelor tipice în modul de reacție în funcție de timp, de mod, de claritate etc.). Până la urmă, situația este aceeași ca și la alte datumuri ininteligibile: la fel ca agentul, analiza interpretativă ia aceste datumuri ca pe niște „informații” („date”) ce trebuie luate în calcul.

Acum apare posibilitatea ca cercetările viitoare să identifice și regularități *ininteligibile* care să stea la baza unui comportament specific și *purtător de sens*, chiar dacă până acum nu prea a fost cazul. De pildă, diferențe dintre moștenirea genetică (a „raselor”) ar trebui, – dacă și în măsura în care s-ar aduce dovada concludentă din punct de vedere statistic a influenței acestui aspect asupra comportamentului relevant sociologic și în special asupra acțiunii sociale în modul ei de *raportare la un sens*, – să fie acceptate de către sociologi ca datumuri în aceeași manieră în care sunt acceptate fapte fiziologice precum nevoia de hrană sau influența senescentei asupra faptului de a acționa. Cât privește recunoașterea însemnătății lor cauzale, ea nu ar modifica în niciun fel sarcina sociologiei (și a științelor acțiunii) de a înțelege prin interpretare acțiunile orientate cu un sens. În ansamblul motivațiilor inteligibil interpretabile, sociologul ar introduce în anumite locuri numai fapte ininteligibile, așa cum se găsesc și în ziua de azi (cum ar fi relațiile tipice de frecvență ale anumitor orientări pragmatice ale acțiunii sau de grad al raționalității tipice, cu index cranial, culoarea pielii sau orice alte însușiri fiziologice moștenite genetic).

5. Înțelegerea se poate referi la: (1) înțelegerea *actuală* a sensului intenționat al unei acțiuni (inclusiv al unei afirmații). „Înțelegem”, de exemplu, sensul propoziției $2 \times 2 = 4$, pe care o auzim sau citim (înțelegere rațională și actuală a unor gânduri) sau o izbucnire mânioasă, care se manifestă în expresia feței, interjecții, mișcări iraționale (înțelegere irațională a unor afecte), sau comportamentul unui tăietor de lemne sau al cuiva, care pune mâna pe clanță să închidă ușa sau care poziționează arma pentru a trage asupra unui animal (înțelegere rațională și actuală a unor acțiuni). Înțelegerea mai poate însemna însă și: (2) înțelegere explicativă. „Înțelegem” *conform unei motivații* ce sens asociază cineva care pronunță sau a scris propoziția $2 \times 2 = 4$ cu faptul că a *efectuat* acest lucru [transcrierea, citirea] tocmai în momentul și contextul respectiv al situației cu pricina, atunci când îl observăm că se ocupă cu niște socoteli comerciale, cu o demonstrație științifică, cu un calcul tehnic, sau cu o altă activitate în al cărei ansamblu propoziția aceea „își are locul” conform sensului inteligibil nouă, ea căpătând, mai precis, un context semantic inteligibil (înțelegere rațională a motivației). Înțelegem tăierea de lemne sau poziționarea unei arme nu doar în actualitatea lor, ci și conform motivației lor, atunci când

tăietorul de lemne efectuează această acțiune fie cu scopul unei remunerații, pentru nevoi personale sau pentru relaxare (rațional), fie „pentru a se descărca emoțional” (irațional); sau atunci când trăgătorul efectuează acțiunea de tragere fie în urma unui ordin de execuție sau confruntare a unui dușman (rațional), fie din răzbunare (din cauză afectivă și prin urmare irațională). În sfârșit, înțelegem mânia conform unei motivații atunci când știm că la originea ei se află un sentiment de gelozie, orgoliu rănit sau onoare lezată (condiționarea fiind afectivă, înțelegerea este aici irațională conform motivației). Toate acestea sunt contexte semantice inteligibile, a căror înțelegere o concepem ca pe o explicație a desfășurării efective a acțiunii. Pentru o disciplină preocupată de sensul (*Sinn*) acțiunii, cuvântul „explicație” înseamnă aici o pricepere a contextului semantic în care o acțiune inteligibilă în actualitatea ei își are locul potrivit sensului ei subiectiv. (Cu privire la semnificația cauzală a acestei „explicații” vezi nr. 6). În toate aceste cazuri, chiar și la procesele afective, dorim să desemnăm sensul subiectiv al întâmplării, dar și al contextului semantic ca pe un sens „intenționat” (și să trecem prin aceasta dincolo de accepția limbajului curent, care tinde să aplice cuvântul „intenționare” numai cu referire la acțiuni raționale, motivate de un scop).

6. În toate aceste cazuri „înțelegerea” constituie o procesare (*Erfassung*) interpretativă a sensului sau contextului semantic (a) intenționat într-un caz concret (la o analiză istorică); (b) intenționat aproximativ și ca valoare medie (la observarea sociologică a grupurilor), sau (c) care trebuie conceput științific („ideal-tipic”) prin raportare la *tipul pur* (tip ideal) al unui fenomen. Asemenea construcții ideal-tipice sunt, de exemplu, conceptele și „legile” formulate de teoriile generale ale economiei naționale. Ele prezintă *cum s-ar desfășura* o acțiune umană de un anumit fel, *dacă* ar fi strict finalist-rațională, netulburată de erori sau afecte, și *dacă* ar fi orientată în mod clar după un scop (de exemplu, economia). Acțiunea reală se desfășoară numai în cazuri rare (la bursă) și chiar și atunci numai în mod aproximativ, așa cum o concepe tipul ideal. (Despre scopul acestor construcții v. *Archiv f[ür] Sozialwiss[enschaften]* XIX, p. 64 [„Die «Objektivität» sozialwissenschaftl[icher] u[nd] sozialpol[itischer] Erkenntnis”, [WL]] S.190ff.), precum și rubrica 8 de mai jos.)

Fiecare interpretare tinde spre evidență, însă o interpretare evidentă prin sensul ei nu poate pretinde ca atare și nici de dragul caracterului ei evident să fie unica interpretare *valabilă* cauzal. Luată în sine, ea este mereu o *ipoteză* cauzală deosebit de evidentă. (A) Există „motive” și „abțineri” (cum ar veni, niște motive care, în primă fază, nu sunt recunoscute ca atare) scoase la înaintare ce maschează suficient de bine chiar agentului însuși contextul real al orientării acțiunii sale, astfel încât mărturiile personale ale subiectului să nu mai aibă decât o valoare relativă. În

acest caz, sociologia se confruntă cu sarcina de a investiga acest context și de a emite constatări prin interpretare, *chiar dacă* acest context nu a fost deloc *conștientizat* sau, cum se întâmplă de cele mai multe ori, nu a fost în întregime conștientizat ca „intenționat”. Aici avem de-a face cu un caz limită al interpretării. (B) La baza proceselor externe ale acțiunii, considerate de noi ca „identice” sau „similare”, se pot afla contexte externe de diverse în cazul agentului sau agenților, iar aici „înțelegem” și o acțiune puternic deviantă, adesea în sensul ei de-a dreptul opusă situațiilor pe care le percepem ca fiind „similare” între ele (pentru exemple a se vedea Simmel, *Probleme de filosofia istoriei*). (C) Atunci când se confruntă cu anumite situații, agenții sunt foarte adesea expuși unor impulsuri opuse, ce concurează unele cu altele și pe care le „înțelegem” în bloc. Cu ce *forță* relativă tind să se exprime însă diversele relații de sens din „concurența de motive”, relații inteligibile nouă ca fiind *similare* între ele, nu poate fi estimat potrivit experienței nici măcar de o manieră aproximativă în majoritatea cazurilor, și de regulă nu putem fi siguri de nimic. Numai izbucnirea concurenței de motive ne poate lămuri aici. Controlul interpretărilor inteligibile prin raportare la succesul sau, altfel spus, la izbucnirea concurenței de motive în desfășurarea efectivă a acțiunii, devine așadar indispensabilă, așa cum e cazul oricărei ipoteze. El poate fi realizat cu o precizie relativă numai prin experiment psihologic, în acele cazuri special adecvate și din păcate reduse la număr; iar în cazurile (la fel de restrânse ca număr) ale fenomenelor de masă numărabile și explicabile fără echivoc, el poate fi realizat numai într-o manieră extrem de aproximativă și cu rezultate diferite prin recurs la statistică. De altfel, există doar metoda comparării cât mai multor procese din trecutul istoric sau din viața de zi cu zi care altminteri sunt configurate la fel, dar care se deosebesc într-un punct esențial, și anume în „motivul” sau „prilejul” cercetat în funcție de însemnătatea sa practică. Această comparare este o sarcină importantă a sociologiei interpretative. Adesea nu mai rămâne la dispoziție, din păcate, decât metoda nesigură a „experimentului de gândire”, ce constă în *excluderea* unor componente particulare ale lanțului motivațional și în conceperea *ulterioară* a unei desfășurări probabile cu scopul de a ajunge la o explicație cauzală.

Așa-zisa „lege a lui Gresham”, de pildă, este o interpretare rațional evidentă a acțiunii umane în condiții date și sub premisa ideal-tipică a acțiunii eminamente finalist-raționale. În ce măsură se acționează *efectiv* conform acestei legi, acest lucru nu îl poate stabili decât experiența făcută odată cu scoaterea din circulație a monedelor estimate la o valoare inferioară în Constituție (iar această experiență nu poate fi făcută până la urmă decât pe cale statistică). Pe această cale, valabilitatea largă a legii este într-adevăr demonstrată. În realitate însă, demersul cunoașterii a fost următorul: observațiile empirice existau deja *într-o primă fază*, iar interpretarea a fost

formulată abia ulterior. Fără această interpretare izbutită, nevoia noastră de explicații cauzale ar fi rămas în mod evident nesatisfăcută. Pe de altă parte, fără dovada că desfășurarea comportamentului dedusă (așa cum presupunem aici) mental de noi trece efectiv în planul real într-o anumită formă, o asemenea „lege” atât de evidentă în sine nu ar reprezenta decât un construct lipsit de valoare pentru cunoașterea acțiunilor reale. În acest exemplu, concordanța dintre adecvția de sens și verificarea empirică este cât se poate de logică, iar cazurile sunt suficient de numeroase astfel încât verificările să aibă suficientă validitate. De exemplu, ipoteza ingenioasă, accesibilă prin prisma sensului ei (*sinnhaft erschließbar*), a lui Eduard Meyer cu privire la însemnătatea cauzală a bătăliilor de la Maraton, Salamina sau Plateea pentru specificitatea dezvoltării culturii elene (și implicit a celei occidentale) – ipoteză susținută de procese simptomatice cum ar fi comportamentul oracolelor și profeților eleni față de persani –, nu poate fi întărită decât prin verificarea comportamentului persanilor în caz de victorie (contra Ierusalimului, Egiptului, popoarelor din Asia Mică), verificare sortită să rămână incompletă. Evidența rațională a ipotezei trebuie să servească în mod necesar drept sprijin; însă în foarte multe cazuri unde se impune atribuirea unei explicații istorice extrem de evidente în aparența ei, posibilitatea unei astfel de verificări așa cum a fost ea posibilă în cazul menționat anterior lipsește. În această situație, atribuirea cauzală va rămâne definitiv doar o „ipoteză”.

7. Cuvântul „motiv” (*Motiv*) desemnează aici un context semantic care se înfățișează agentului sau celui care îl observă ca un „temei” (*Grund*) purtător de sens al unui comportament. Un comportament cu o desfășurare coerentă se va numi „adecvat ca sens” (*sinnhaft adäquat*) în măsura în care raportarea părților sale componente unele la altele poate fi acceptată de noi – în conformitate cu obiceiurile noastre curente de a gândi și simți – ca formând un context semantic tipic (sau „corect”, așa cum obișnuim să spunem). În schimb, o succesiune de procese este „adecvată cauzal” (*kausal adäquat*) în măsura în care, potrivit cu regulile experienței, există șansa ca această succesiune să se desfășoare mereu în același mod. (*Adecvată ca sens* în accepția de față este de exemplu, soluția corectă a unui exercițiu de calcul, așa cum corespunde ea *normelor* noastre curente de a gândi și calcula. *Adecvat cauzal* este – în cadrul ocurenței statistice – probabilitatea unei soluții „corecte” sau „false” pornind de la normele noastre curente; aici intră, prin urmare, și o „eroare de calcul” tipică sau o „intercalare de probleme”). „Explicație cauzală” înseamnă, așadar, constatarea că, – potrivit unei *reguli* de probabilitate ce poate fi estimată sau, în situația destul de rară a unui caz ideal, indicată numeric, – unui anumit proces (interior sau exterior) supus observației empirice i se succede un alt proces (sau apare concomitent cu un alt proces).

O interpretare corectă causal a unei acțiuni concrete presupune ca desfășurarea exterioară și motivul acțiunii să fie identificate cu acuratețe și, în același timp, identificate în contextul lor într-o manieră *inteligibilă*. O interpretare corectă causal a unei acțiuni luate ca *tip* (tip inteligibil al unei acțiuni) susține că un curs de evenimente considerat ca tipic trebuie și să apară (într-un anumit grad) ca adecvat din punct de vedere al sensului, dar și să poată fi văzut ca adecvat din punct de vedere causal (într-un anumit grad). Dacă adecvarea de sens lipsește, atunci, chiar și în situația unei regularități de desfășurare (psihică și extrapsihică) mari și determinabile cu precizie numerică, avem de-a face doar cu o *probabilitate statistică imposibil de înțeles* (sau greu de înțeles în totalitate). Pe de altă parte, chiar adecvarea de sens cea mai evidentă nu reprezintă o afirmație causală corectă și cu impact asupra cunoașterii sociologice decât în măsura în care se aduce dovada existenței unei *oportunități* (cumva determinabile), în care acțiunea *să tindă* spre a prelua *în mod efectiv* desfășurarea adecvată de sens cu o aproximație sau frecvență determinabile numeric (fie în medie, fie în caz „ideal”). Numai asemenea regularități statistice, corespunzătoare unui sens inteligibil și intenționat, reprezintă tipuri de acțiune inteligibile (în sensul folosit aici), altfel spus: „reguli sociologice”. Numai asemenea constructe raționale ale unei acțiuni inteligibile și cu sens reprezintă tipuri sociologice ale unor întâmplări reale, ce pot fi măcar observate într-o formă aproximativă oarecare. Nici pe departe nu rezultă însă de aici faptul că, în paralel cu adecvația de sens scoasă la iveală, apare oportunitatea reală ca desfășurarea acțiunii să se petreacă tot mai des într-un mod corespunzător acestei adecvații; numai experiența ne poate spune dacă acesta este cazul. *Statistica proceselor străine de sens* (statistica mortalității, a degradării, a performanței mașinăriilor, a averselor de ploaie) există la fel ca și cea a proceselor cu sens; statistica *sociologică* (statistica criminalității, a profesiilor, a prețurilor sau a cultivărilor de teren) se referă numai la procesele cu sens, iar cazuri care conțin *ambele* tipuri de procese, cum ar fi statisticile recoltelor, sunt desigur foarte răspândite.

8. Procese și regularități care, din cauza ininteligibilității lor, nu pot fi desemnate în sensul lucrării de față ca „fapte sociologice” sau reguli, însă ele nu își pierd, desigur, câtuși de puțin *semnificația* din acest motiv, nici chiar pentru sociologie așa cum o înțelegem noi aici (și care implică totuși o reducere la „sociologia interpretativă”, reducere care însă nu poate și nici nu trebuie impusă nimănui). În mod inevitabil din punct de vedere metodic, aceste procese și regularități se manifestă într-o categorie diferită de cea a acțiunilor inteligibile, devenind „condiții”, „prilejuri”, „constrângeri” sau „stimuli” ale acestora.

9. Acțiunea în sensul unei orientări inteligibile și cu sens a propriului comportament se înfățișează nouă întotdeauna drept comportament al uneia sau mai multor persoane. Pentru alte

scopuri de cunoaștere poate fi utilă sau necesară concepția despre individ ca o asociere de „celule”, ca un complex de reacții biochimice, iar viața lui „psihică” ar putea fi concepută ca fiind constituită din mai multe unități (indiferent cât de specializate ar fi acestea). Pe această cale pot fi căpătate cunoștințe valoroase (reguli de cauzalitate); pe de altă parte, noi nu putem *înțelege* acest comportament manifestat prin reguli. Acest lucru este valabil chiar și pentru elementele psihice – cu cât mai exact le concepem cu ajutorul științelor naturii, cu atât mai greu le putem interpreta prin prisma unui *sens* intenționat subiectiv. Însă pentru sociologie în accepția textului de față (și la fel și pentru istorie), tocmai contextul semantic al acțiunii este obiect al percepției. Comportamentul unităților fiziologice, adică al celulelor sau al elementelor psihice, îl putem (în principiu) măcar observa sau deduce pe baza observațiilor, iar apoi putem obține reguli („legi”) pentru ele cu ajutorul cărora să explicăm procese particulare (sau să ordonăm procese particulare anumitor reguli). Însă interpretarea acțiunii ține cont de aceste fapte și reguli numai în măsura și sensul în care ține cont și de alte stări de fapt (fizice, astronomice, geologice, meteorologice, geografice, botanice, zoologice, fiziologice, anatomice, stări psihopatologice străine de sens, condiții științifice ale unor stări de fapt tehnice etc.).

Pe de altă parte, pentru alte scopuri de cunoaștere (de exemplu juridice) sau pentru țeluri practice, poate fi mai adecvat și chiar inevitabil să abordăm entitățile sociale („stat”, „asociație”, „societate pe acțiuni”, „fundatie”) la fel ca pe indivizi (de exemplu, ca purtători de drepturi și obligații, sau ca purtători de acțiuni relevante juridic). Pentru înțelegerea interpretativă a acțiunilor cu ajutorul sociologiei, aceste entități reprezintă, dimpotrivă, numai niște desfășurări și contexte ale acțiunilor specifice indivizilor, de vreme ce ele reprezintă doar pentru noi niște vehicule inteligibile de acțiuni orientate după un sens. Cu toate acestea, în vederea atingerii propriilor scopuri, sociologia nu poate pur și simplu *să ignore* entitățile mentale colective ale altor abordări disciplinare, căci interpretarea acțiunii se află în mai multe relații cu acele concepte colective. (A) Însăși interpretarea acțiunii implică adesea în mod necesar lucrul cu concepte colective identice cu ale altor discipline (sau numite la fel), altminteri ea nu și-ar forma o *terminologie* inteligibilă proprie. Limba juriștilor, dar și limbajul cotidian desemnează ca „stat” atât *conceptul juridic* de stat, cât și orice stare de fapt a acțiunii sociale *asupra căreia* regulile juridice își pretind valabilitatea. Pentru sociologie, starea de fapt numită „stat” nu constă neapărat sau tocmai din componentele ei juridic relevante; în orice caz, în sociologie nu există o entitate colectivă „care acționează”. Dacă vorbește despre „stat”, „națiune”, „societate pe acțiuni”, „familie”, „corp de armată” sau alte „entități” similare, ea se referă mai degrabă *doar* la o desfășurare specifică a unei acțiuni sociale efective sau posibile ale indivizilor, atribuind astfel

conceptului juridic – pe care îl folosește numai datorită preciziei și consacrării sale în uz – un cu totul alt sens. — (B) Interpretarea acțiunii trebuie să țină cont de următorul fapt esențial: anume că acele entități colective ce aparțin de gândirea cotidiană, juridică sau a altor discipline sunt de fapt *reprezentări* mentale – în parte ale unor entități, în parte ale unor lucruri cu caracter normativ – ale unor oameni reali (nu doar ale judecătorilor și funcționarilor, ci și ale „publicului”). Acțiunile acestor oameni *se orientează* după ele, iar ele au ca atare o semnificație cauzală extrem de mare, uneori de-a dreptul dominantă, pentru modul de desfășurare a acțiunilor săvârșite de oameni reali. Această constatare este valabilă în special pentru reprezentările cu caracter *normativ* (sau *non-normativ*). (Din această cauză, un „stat” modern apare într-o proporție nu tocmai neglijabilă sub forma unui complex de cooperare specifică unor oameni, și asta *pentru că* anumiți oameni își orientează acțiunile după *reprezentarea* statului *ca* existând sau ca fiind *neapărat* de această formă; altfel spus, după reprezentarea ideii că asemenea ordini de orientare juridică *sunt valabile*. Dar despre aceasta vom vorbi mai încolo.) În vreme ce pentru scopurile terminologice ale sociologiei de la punctul (A) ar fi posibil, deși extrem de pedant și exagerat, ca aceste concepte folosite *nu doar* în domeniul normelor juridice, ci și în descrierea întâmplărilor reale, să fie eliminate și înlocuite cu concepte noi, pentru starea de fapt de la punctul (B) până și acest lucru este exclus. — (C) Metoda așa-zisei sociologii „organice” (un clasic în domeniu este ingenioasa carte *Construcția și viața corpului social* a lui Schäffle) caută să explice cooperarea socială pornind de la un „întreg” (de exemplu de la întregul „economiei naționale”), în cadrul căruia individul și comportamentul său sunt interpretați în aceeași manieră în care fiziologia tratează poziția unui „organ” fizic în „gospodăria” organismului (adică plecând de la „conservarea” sa). (A se vedea aici cunoscuta spusă a unui fiziolog: „§ x Splina. Despre splină nu știu nimic, domnii mei. Atât despre splină!” În realitate, fiziologul respectiv „știa” destul de multe despre splină cu privire la poziție, mărime, formă etc., însă nu-i putea indica „funcția”, iar incapacitatea aceasta el a numit-o „neștiință”). În ce măsură acest tip de observație *funcțională* a „părților” unui „întreg” se impune (în mod necesar) ca definitivă, nu va fi abordat aici în detaliu: este cunoscut faptul că observațiile biochimice și biomecanice nu s-au mulțumit să rămână la acest stadiu. Pentru o sociologie interpretativă, o asemenea formă de exprimare poate (1) să servească (în scopul) unor ilustrări practice și unor orientări provizorii (putând fi extrem de folositoare și necesare în această funcție – însă putând fi de asemenea și extrem de dezavantajoase atunci când duc la o supraevaluare a valorii lor de cunoaștere și la un fals realism al conceptelor). Și tot forma aceasta de exprimare (2) poate de una singură să ne ajute, în funcție de circumstanțe, să identificăm acea acțiune socială a cărei înțelegere interpretativă este

importantă pentru explicarea unui anumit context. Abia aici *începe* însă analiza sociologică (în sensul acordat aici cuvântului „sociologie”). În cazul „entităților sociale colective” (spre deosebire de „organisme”), ne aflăm în situația de *a trece dincolo* de simpla constatare a unor contexte funcționale și a unor reguli („legi”) și de a realiza ceva de-a pururi inaccesibil tuturor „științelor naturii” (în sensul emiterii de către aceste științe a unor reguli cauzale pentru întâmplări și entități și „explicarea” de întâmplări izolate pornind de la ele): prin aceasta ne referim tocmai la „înțelegerea” comportamentului *indivizilor* participanți, pe când comportamentul unor celule *nu* îl „înțelegem”, ci doar îl pricepem din punct de vedere funcțional și îl stabilim în acord cu *regulile* desfășurării sale. Acest surplus de realizare garantat de explicația interpretativă în comparație cu explicația observativă se datorează, desigur, caracterului mult mai ipotetic și mai fragmentar al rezultatelor ce urmează a fi obținute în urma interpretării. Și totuși, tocmai *ea* reprezintă specificul cunoașterii sociologice.

Nu vom explica aici în ce măsură comportamentul animalelor ne este *ca atare* „inteligibil”, ori invers – ambele cazuri fiind de dimensiuni problematice și nesigure ca sens – și în ce măsură ar putea exista și o sociologie a relațiilor dintre animale (domestice, de vânătoare) și oameni (multe animale „înțeleg” de pildă ordine, sentimente de furie sau dragoste, intenții agresive și reacționează la ele într-un mod care, evident, nu este exclusiv instinctiv sau mecanic, ci este pătruns întrucâtva de un sens conștientizat și orientat în funcție de experiență). Luat în sine, gradul nostru de capacitate empatică nu este semnificativ mai mare în raport cu comportamentul „oamenilor naturali” (*Naturmenschen*; termen folosit în secolul al XIX-lea în antropologia germană pentru oamenii primitivi – n.tr.). Nu dispunem însă uneori mai deloc, alteleori în mod insuficient, de mijloace *sigure* pentru a stabili starea de fapt subiectivă la un animal: după cum se știe, problemele psihologiei animale sunt pe cât de interesante, pe atât de spinoase. Trebuie notată aici în special existența de comunități animale care de care mai diverse: „familii” monogame și poligame, cirezi, haite și, nu în ultimul rând, „societăți” cu repartizări de funcții. (Gradul de diferențiere funcțională a acestor comunități animale nu merge în niciun caz în paralel cu gradul diferențierii organelor sau cu cel al dezvoltării morfologice la specia în cauză. Acesta este cazul diferențierii funcționale la termite, iar ca urmare a acestui fapt, creațiile lor sunt mult mai diferențiate ca la furnici și albine.) Aici observația strict funcțională care implică investigarea funcțiilor cruciale ale tipurilor individuale („regi”, „regine”, „muncitori”, „soldați”, „trântori”, „animal cu rol reproducător”, „regine-surogat” etc.) întru conservarea comunităților animale respective – adică a hrănirii, apărării, reproducerii sau restructurării lor – reprezintă adesea, cel puțin până în prezent, stadiul definitiv ce poate fi atins și cu a cărei constatare

cercetătorul trebuie să se mulțumească. Multă vreme, ceea ce trecea dincolo de această limită nu era altceva decât speculație sau cercetare cu privire la gradul în care moștenirea genetică, pe de o parte, și mediul înconjurător, pe de altă parte, puteau să participe la dezvoltarea acestor înclinații „sociale”. (A se vedea aici în special disputele dintre Götte și Weismann, a cărui lucrare *Omnipotența selecției naturale* se întemeia foarte mult pe deducții extraempirice.) Totuși, cercetătorii bine văzuți sunt perfect de acord asupra faptului că această limitare la cunoașterea funcțională este provocată de o *automulțumire* ce nu poate fi evitată și care, așa cum sperăm, este numai temporară (a se vedea aici pentru stadiul actual al cercetărilor despre termite lucrarea lui von Escherich, *Termitele sau furnicile albe*, apărută în 1909). Ei doresc să pătrundă nu doar „importanța conservării”, altfel lesne de priceput, înscrisă în funcțiile tipurilor individuale diferențiate sau felul în care diferențierea tipurilor se explică fără – sau în caz contrar: prin – premisa eredității unor caracteristici dobândite (în cazul acceptării acestei premise intervine și problema felului în care această premisă este interpretată). Pe lângă aceste lucruri, ei vor să afle și: (1) ce anume *determină* apariția diferențierilor la un exemplar în stadiu incipient, neutru și nediferențiat; (2) ce anume *împinge* individul diferențiat să se comporte (în medie) de așa manieră încât să servească efectiv interesului de conservare al grupului diferențiat. Acolo unde au existat progrese de cunoaștere în această privință, ele au fost realizate prin demonstrarea pe cale experimentală sau prin presupunerea existenței unor stimuli chimici sau a unor stări de fapt fiziologice (procese de hrănire, sterilizare etc.). În ce măsură există o speranță incertă de a face probabilă și existența unei orientări „psihologice” sau „cu sens”, nici măcar specialistul nu ne poate spune. O schemă manevrabilă a stării mentale a acestor exemplare animale în baza unei „înțelegeri” purtătoare de sens apare ea însăși ca un ideal ce poate fi atins numai între anumite limite. În orice caz, nu de aici trebuie să așteptăm o „înțelegere” a acțiunii sociale a omului, ci mai degrabă invers: pentru a înțelege acțiunile animalelor, se lucrează și trebuie lucrat cu analogii din lumea oamenilor. De așteptat ar fi, poate, ca aceste analogii să ne fie de folos la întrebarea: în ce raport anume se află domeniul diferențierii pur *mechanice* și *instinctive* din stadiile timpurii față de inteligibilul purtător de sens în regim individual și ulterior față de ceea ce a fost creat rațional și *conștient*. Sociologia interpretativă va trebui, desigur, să nu lase niciun dubiu în privința faptului că și în epocile de început ale omului prima componentă (diferențierea mecanică și instinctivă) predomină într-o manieră copleșitoare; de asemenea, ea va trebui să rămână conștientă de influența neîntreruptă (și de o importanță crucială) a acestei componente în stadiile ulterioare ale dezvoltării omului. Toată acțiunea „tradițională” (§ 2), precum și aspecte largi ale „harisimei” (cap. III) ca germen de „contaminare” psihică și purtător de „stimuli de dezvoltare” în

plan sociologic sunt strâns înrudite cu desfășurări de evenimente în tranziții imperceptibile – desfășurări ce nu pot fi înțelese decât cu ajutorul biologiei și care nu pot fi explicate din punct de vedere al motivației decât, eventual, într-o manieră fragmentară. Acest fapt nu scutește însă sociologia interpretativă de sarcina ei de a aduce – conștientă de limitele înguste în care se află – contribuțiile pe care numai ea le *poate* aduce.

Diversele lucrări ale lui Othmar Spann, deseori bogate în idei în pofida greșelilor ocazionale de interpretare și mai ales a argumentărilor emise în baza unor judecăți pure de valoare ce nu țin de cercetarea empirică, susțin un punct de vedere indubitabil corect atunci când atenționează asupra însemnătății pe care interogarea preliminară funcțională (el o numește „metodă universalistă”) o are pentru orice tip de sociologie – atenționare care, ce-i drept, nu este contestată serios de nimeni. Trebuie mai întâi să știm, desigur, care acțiune este *importantă* din perspectiva „conservării” (și mai apoi a specificității culturale!) și care anume din perspectiva perfecționării unui tip de acțiune socială, pentru a putea formula mai apoi întrebarea: cum apare acest soi de acțiune? ce motive se află la baza sa? Mai întâi trebuie știut *ce anume face* un „rege”, un „funcționar”, un „întreprinzător”, un „proxenet”, un „magician”, ce „acțiune” tipică (menită să plaseze individul respectiv în una dintre categoriile respective) este așadar *importantă* și de luat în considerare pentru analiza sociologică, înainte ca această analiză să fie inițiată („raportare la valori” în accepția lui Heinrich Rickert). Abia această analiză duce la îndeplinire ceea ce înțelegerea sociologică a acțiunilor săvârșite de oameni – și numai de oameni – împărțiți pe tipuri poate și este obligată să îndeplinească. Neînțelegerea enormă provocată de iluzia că o *metodă* „individualistă” (în *oricare* sens) ar putea implica o *evaluare* individuală trebuie dezmințită, la fel cum trebuie dezmințită și părerea că inevitabilul caracter raționalist al *formării de concepte* ar presupune o credință în predominanța motivelor raționale sau chiar o *apreciere pozitivă* a „raționalismului”. O economie socialistă trebuie înțeleasă ca fiind la fel de „individualistă” – adică interpretată și *înțeleasă* pornind de la *acțiunea indivizilor*, a tipurilor de „funcționari” care se implică în ea – ca și procesele de schimb efectuate după teoria utilității marginale (sau a unei metode mai „bune” ce trebuie găsită, dar care să fie *similară* în această privință). Căci și acolo munca empirică de bază a sociologului începe cu întrebarea: ce motive *i-au determinat* și îi *determină* pe funcționarii și membrii acestei „comunități” să se comporte astfel încât comunitatea să fie *înființată* și să *își păstreze existența*? Toate formările de concepte (care pornesc de la „întreg”) asigură numai o muncă preliminară în acest scop, chiar dacă folosul și caracterul indispensabil al acestei munci (atunci când este îndeplinită cum trebuie) sunt, desigur, incontestabile.

10. „Legile” – așa cum ne-am deprins să desemnăm unele principii ale sociologiei interpretative cum ar fi „legea lui Gresham” – reprezintă *oportunități* tipice, întărite prin observații, ale desfășurării unei acțiuni *așteptate să aibă loc* date fiind anumite stări de fapt, oportunități care pot fi *înțelese* din anumite motive tipice și din sensul tipic intenționat de agent. Ele sunt extrem de inteligibile și clare în măsura în care la baza desfășurării tipice observate stau motive pur finalist-raționale (sau, altfel spus, dacă aceste motive pot fi puse din rațiuni de finalitate la baza desfășurării tipice elaborate metodic), precum și dacă raportul dintre scop și mijloace este exprimat clar în judecăți empirice (când mijloacele sunt „inevitabile”). În acest caz se admite afirmația că, *dacă se acționează strict finalist-rațional, atunci trebuie acționat așa și nu altfel* (pentru că, din rațiuni tehnice, participanții nu dispun – pentru atingerea scopurilor lor clar exprimabile – decât de aceste mijloace și nu de altele). Tocmai acest caz demonstrează, în același timp, cât de eronată este încercarea de a vedea într-o oarecare formă de „psihologie” un ultim „fundament” al sociologiei interpretative. Prin „psihologie”, fiecare înțelege astăzi altceva. Din rațiuni metodice, separarea dintre „fizic” și „psihic”, străină în *acest* sens de științele acțiunii, se justifică pentru abordarea științifică a anumitor procese. Rezultatele unei științe a psihologiei care cercetează cu mijloacele științelor naturii *numai* ceea ce metodologia științelor naturii înțelege ca fiind „psihic”, și care *nu* interpretează la rândul ei (ceea ce este cu totul altceva) comportamentul uman în perspectiva unui *sens* intenționat, pot căpăta – la fel ca și rezultatele oricărei alte discipline – o însemnătate mare (și prezintă chiar adesea însemnătate mare) pentru o analiză sociologică, iar asta indiferent de alcătuirea metodologică a acestei psihologii. Totuși, sociologia *nu* se află în niște raporturi în general mai apropiate cu psihologia decât cu alte discipline. Eroarea constă aici în conceptul de „psihic”, anume în faptul că „psihic” e tot ce nu e „fizic”. Și totuși, *sensul* unui exemplu de calcul matematic intenționat de cineva nu este „psihic”. Cugetarea rațională a unui om dacă o anumită acțiune favorizează sau nu anumite interese date în concordanță cu urmările scontate, precum și decizia luată conform rezultatului nu devin cu nimic mai inteligibile prin apelarea la considerații de ordin „psihologic”. Tocmai pe asemenea premise raționale își construiește sociologia (inclusiv economia națională) majoritatea „legilor”. Cât privește explicația sociologică a aspectelor iraționale ale unei acțiuni, psihologia *interpretativă* poate, din contră, să aducă niște contribuții foarte importante și cu adevărat de necontestat, însă acest lucru nu schimbă cu nimic situația metodologică de bază.

11. Sociologia – așa cum s-a sugerat deja în repetate rânduri ca premisă – construiește *concepte-tip* și caută reguli *generale* ale evenimentelor. Aici ea se află la polul opus istoriei, care urmărește să ofere analize și explicații ale acțiunilor, entităților, personalităților *individuale* cu un

semnificativ impact *cultural*. Formarea de concepte în sociologie extrage din *materialul* sociologic înțeles sub formă de paradigme realitățile acțiunii, care își păstrează relevanța și sub criterii istorice, chiar dacă nu se limitează exclusiv la aceste realități. Înainte de toate, ea își construiește conceptele și în perspectiva de a sprijini explicații cauzale istorice ale fenomenelor cu impact cultural. Ca la orice știință generalizatoare, natura specifică a abstracțiunilor din sociologie condiționează conceptele ei ca fiind relativ *golite de conținut* față de realitatea concretă a istoricității. Ce are de oferit ea în schimb este o *claritate* sporită a conceptelor. Această claritate sporită poate fi atinsă printr-o valoare cât mai ridicată a *adecvației de sens*, așa cum tinde spre aceasta procesul de formare a conceptelor în sociologie. Acest proces poate fi realizat pe deplin prin concepte și reguli *raționale* (finalist-rațional sau valoric-raționale), iar de asta s-a ținut cont în mod deosebit până acum. Însă sociologia încearcă și să capteze fenomenele iraționale (mistice, profetice, sufletești, afective) prin concepte teoretice *adecvate ca sens*. În toate situațiile, ea *se îndepărtează* de realitate și slujește cunoașterii acesteia prin faptul că, indicând gradul de *aproximativitate* a unui fenomen istoric cu ajutorul unuia sau mai multor concepte, fenomenul respectiv poate fi clasificat. Același fenomen istoric poate fi de exemplu configurat într-una dintre componentele sale ca „feudal”, în alta ca „patrimonial”, în alta ca „birocratic” iar în alta drept „harismatic”. Pentru ca prin aceste cuvinte să se înțeleagă ceva *clar*, sociologia trebuie la rândul ei să configureze tipuri „pure” („ideale”) pentru desemnarea de entități care prezintă o *adecvație de sens* cât se poate de consecventă și unitară și care tocmai din acest motiv se manifestă în lumea reală tot atât de rar sub o formă ideală, *pură*, ca și o reacție fizică al cărei calcul este condiționat de premisa existenței vidului. Cazuistica sociologică nu este posibilă decât plecând de la tipul *pur* („ideal”). Că sociologia folosește ocazional și un tip *mediu* din categoria tipurilor empiric-statistice – un construct care nu mai are nevoie de nicio precizare metodologică – este de la sine înțeles. Însă atunci când vorbește de cazuri „tipice”, ea, dacă se îndoiește, se referă la *tipul ideal* care *poate* fi la rândul său rațional sau irațional, fiind rațional în majoritatea cazurilor (și întotdeauna în teoria economiei naționale), însă construit mereu pe baza unei *adecvări de sens*.

Trebuie clarificat de asemenea că „mediile” și „tipurile medii” pot fi elaborate în oarecare măsură în domeniul sociologiei *doar* acolo unde există diferențe *de grad* între comportamente *de aceeași natură* definite în funcție de un sens. Această situație are incidența ei. În majoritatea cazurilor însă, acțiunea relevantă sociologic sau istoric este influențată de motive *eterogene* din punct de vedere calitativ, între care nu se poate trasa un caz „mediu” în adevăratul sens al cuvântului. Acele constructe ideal-tipice ale acțiunii sociale, pe care și le propune, de exemplu,

teoria economică, sunt prin urmare „străine de realitate” în sensul în care întreabă direct – în acest caz – cum anume s-ar acționa în cazul unei raționalități finaliste ideale orientate pur economic: (1) pentru a înțelege o acțiune co-determinată de constrângeri ale tradiției, afecte, erori, implicații ale unor scopuri non-economice sau anumite luări în considerare *până în gradul în care* aceea acțiune a fost cu adevărat, sau obișnuiește să fie – la o evaluare în medie – co-determinată din punct de vedere economic și finalist-rațional într-un caz concret; (2) dar și pentru a facilita cunoașterea motivelor ei *reale* prin remarcarea *discrepanței* dintre desfășurarea ei reală și cea ideal-tipică. În mod similar va trebui să se procedeze cu constructul ideal-tipic al unei atitudini acosmiste față de viață (de exemplu față de politică și economie), condiționată de un misticism consecvent. Cu cât mai precis și mai clar sunt construite tipurile ideale sau, altfel spus, cu cât mai *îndepărtate de realitate* sunt ele în acest sens, cu atât mai eficientă este contribuția lor în plan terminologic, clasificator precum și euristic. Explicarea cauzală concretă cu ajutorul istoriei a întâmplărilor izolate nu procedează altfel atunci când investighează mai întâi mental (așa cum trebuie de altfel să o facă) și la Moltke cât și la Benedek – de exemplu pentru explicarea desfășurării campaniei din 1866 – cum anume ar fi acționat fiecare dintre cei doi dacă ar fi cunoscut în întregime poziția sa și a adversarului; în faza următoare, explicarea cauzală istorică ajunge să compare acest model ipotetic cu felul în care s-a acționat efectiv urmând ca mai apoi să *explice* cauzal tocmai discrepanța observată (indiferent dacă aceasta ar fi fost condiționată de o informație falsă, de o eroare reală, de o socoteală greșită, de temperamentul persoanei, sau de considerații strategice). Și aici este întrebuițat (latent) un construct ideal-tipic finalist-rațional.

Conceptele constructive ale sociologiei sunt însă ideal-tipice nu doar privite din afară, ci și dinăuntru. Acțiunea *reală* se desfășoară în majoritatea cazurilor într-o semiconștientă înăbușită, sau inconștientă, cu privire la „sensul intenționat” al ei. Agentul „simte” mai degrabă în mod vag acest sens în loc să îl știe sau să și-l „clarifice”, acționând de multe ori instinctiv sau după cum îi e obiceiul. Doar ocazional și în cazuri de acțiune uniformă a indivizilor este perceput în mod conștient un sens (rațional sau irațional) al acțiunii. O acțiune cu sens cu adevărat eficientă, adică perfect conștientă și clară, reprezintă în realitate mai degrabă un caz limită. Această stare de fapt trebuie luată mereu în considerare de orice investigație istorică sau sociologică în momentul analizării *realității*. Totuși, acest lucru nu trebuie să împiedice sociologia să își formeze *conceptele* printr-o clasificare a „sensurilor intenționate” posibile, comportându-se ca și cum acțiunea s-ar desfășura efectiv în mod conștient și orientată după un sens. Ea trebuie să țină cont mereu de discrepanța față de realitate, atunci când realitatea este privită în forma ei concretă, și să evalueze discrepanța aceasta în funcție de grad și tip.

Din punct de vedere metodologic, ne confruntăm deseori cu alegerea dintre termeni neclari și clari ce se adevăresc a fi ireali sau ideal-tipici. În acest caz, termenii ideal-tipici sunt de preferat din punct de vedere științific. (Cu privire la toate acestea a se vedea *Arc[hiv] ff[ür] Sozialwiss[enschaften]* XIX a.a.O. [vgl. WL] S. 190ff.).

II. Conceptul de acțiune socială

1. Acțiunea socială (inclusiv abținerea de la faptă sau acceptarea unui lucru) poate fi orientată în funcție de comportamentul trecut, prezent, sau potențial viitor al altora (răzbunare pentru atacuri mai vechi, respingerea unui atac prezent, măsuri de apărare contra unor atacuri viitoare). „Ceilalți” pot fi indivizi sau cunoscuți, un număr nedeterminat de indivizi sau persoane cu totul necunoscute („banii”, de exemplu, reprezintă un bun de schimb, pe care agentul îl acceptă în cadrul schimbului, fiindcă acțiunea sa se orientează după așteptarea ca un număr mare de persoane – e drept, necunoscute și nedeterminate – să fie dispuse în viitor să facă operațiuni de schimb în bani).

2. Nu orice formă de acțiune – inclusiv de acțiune îndreptată în exterior – trebuie înțeleasă ca acțiune „socială” în sensul reținut aici. Acțiunile pornite din exterior nu trebuie considerate acțiuni sociale dacă se orientează după așteptările unor entități non-umane. Comportamentul pornit din interior reprezintă o acțiune socială numai atunci când se orientează după comportamentul altora. Comportamentul religios, de pildă, nu trebuie considerat acțiune socială dacă a rămas de exemplu în stadiul de contemplare, rugăciune solitară etc. Activitatea economică (a unui individ) trebuie considerată acțiune socială numai atunci când și în măsura în care ține cont și de comportamentul unei terțe părți. Așadar, luată în sens larg și formal ea este acțiune socială prin faptul că reflectă respectarea propriei capacități discreționare de a dispune de bunuri economice prin intermediul unor terțe persoane. Din punct de vedere material, ea este acțiune socială prin faptul că ține cont, de exemplu, de dorințele viitoare ale unor terțe persoane în procesul de consum și își orientează în funcție de aceste dorințe modul propriu de „economisire”; sau prin faptul că, în cadrul procesului de producție, pune la baza orientării sale dorința viitoare a unor terțe părți.

3. Nu orice formă de contact interuman este de natură socială – ea reprezintă doar un comportament personal și cu sens orientat după comportamentul altcuiva. O ciocnire între doi bicicliști, de exemplu, este un simplu eveniment ce poate fi comparat cu un eveniment din natură.

Pe de altă parte, încercarea lor de a se evita reciproc precum și înjurăturile, bătaia sau discuția pașnică de pe urmă reprezintă „acțiuni sociale”.

4. Acțiunea socială nu este identică nici cu (a) acțiunea *uniformă* a mai multora și nici cu (b) orice acțiune *influențată* de comportamentul altora. (A) Dacă o mulțime de oameni își deschid umbrelele simultan atunci când începe o ploaie, acțiunea unuia nu este orientată atunci (de regulă) după comportamentul altuia, ci acțiunea tuturor este orientată în mod similar după nevoia de protecție contra ploii. – (B) Este cunoscut faptul că acțiunea unui individ este puternic influențată de simplul fapt că este situată în cadrul unei „mase” aglomerate într-un anumit spațiu (obiect de cercetare pentru domeniul „psihologiei maselor”, de exemplu în genul lucrărilor lui Le Bon) – această acțiune este *condiționată de masă*. Iar grupurile împrăștiate pot la rândul lor, printr-un comportament colectiv care să acționeze simultan sau succesiv asupra individului (de exemplu prin intermediul presei) și să fie și receptat ca atare, să facă în așa fel încât comportamentul individului să devină condiționat de masă. Anumite forme de a reacționa sunt fie făcute posibile, fie îngreunate de simplul fapt că individul se simte „parte” a unei mase. În urma acestui fapt, un anumit eveniment sau comportament uman poate provoca reacții care mai de care mai diverse: voie bună, mânie, entuziasm, disperare sau emoții de tot felul, care luate separat nu s-ar manifesta (sau ar apărea mult mai greu) ca urmări dacă nu ar exista o relație *cu sens* între comportamentul individului și faptul apartenenței sale la o masă. O acțiune de acest tip care să fie provocată sau co-determinată în desfășurarea ei ca reacție la simpla existență a unei „mase”, fără ca acea acțiune să fie raportată cu sens la acest fapt, nu este considerată drept „acțiune socială”. Linia de demarcație este însă una extrem de subțire, căci nu doar la demagogi, de exemplu, ci și la publicul de masă, un anumit grad de relații de sens, variabil ca mărime și interpretare, poate apărea ca stare de fapt a unei „mase”. – Mai departe, nu este considerată „acțiune socială” simpla „imitare” a acțiunii altora (căreia Gabriel Tarde îi acordă pe bună dreptate o mare importanță) atunci când aceasta are loc doar reactiv, fără ca ea să fie orientată cu sens după comportamentul altor persoane. Linia de demarcație este atât de subțire, încât o diferențiere pare cu totul imposibilă; totuși, simplul fapt că un individ urmează o procedură și în propriul caz după ce a învățat-o de la alții nu reprezintă o „acțiune socială” în sensul nostru. Căci această acțiune nu este orientată *după* comportamentul altei persoane, ci agentul și-a însușit anumite oportunități obiective *prin* observarea acestui comportament și se orientează în funcție de *aceste oportunități*. Acțiunea lui nu este *cauzală*, dar nici cu sens, ci determinată de o acțiune din afară. Pe de altă parte, dacă, de exemplu, o acțiune străină este imitată pentru că este „la modă”, tradițională, exemplară, socialmente „distinsă” etc., atunci există o raportare cu sens privitoare la

comportamentul celor care au fost imitați, sau la comportamentul unei terțe părți, sau la comportamentul ambelor. Între acestea există desigur diverse tranziții. Ambele cazuri – condiționarea de către mase și imitarea – sunt greu de demarcat și reprezintă cazuri limită ale acțiunii sociale, așa cum vom avea deseori prilejul să constatăm; un exemplu tipic ar fi comportamentul tradițional (§ 2). Motivul acestei fluidități constă – în aceste cazuri precum și în altele – în faptul că orientarea după un comportament din afară și sensul propriei acțiuni nu pot fi mereu constatate clar sau măcar *conștientizate*, ba încă sunt chiar mai rar conștientizate pe deplin. Tocmai din acest motiv, simpla „influențare” și „orientare” cu sens nu pot fi separate mereu clar una de cealaltă. Însă ele pot fi separate conceptual, chiar dacă imitarea exclusiv „reactivă” are *cel puțin* același *impact* sociologic pe care îl are „acțiunea socială” în adevăratul sens al cuvântului. Sociologia nu are în niciun caz de-a face *numai* cu „acțiuni sociale”, ci acestea alcătuiesc doar faptul central cu care ea (forma de sociologie întreprinsă aici) se ocupă și care o *constituie* ca știință. Cu aceasta nu am spus însă nimic cu privire la *importanța* acțiunii sociale în raport cu alte stări de fapt.

Marius Vasileanu

mariusdelavoronet@yahoo.com

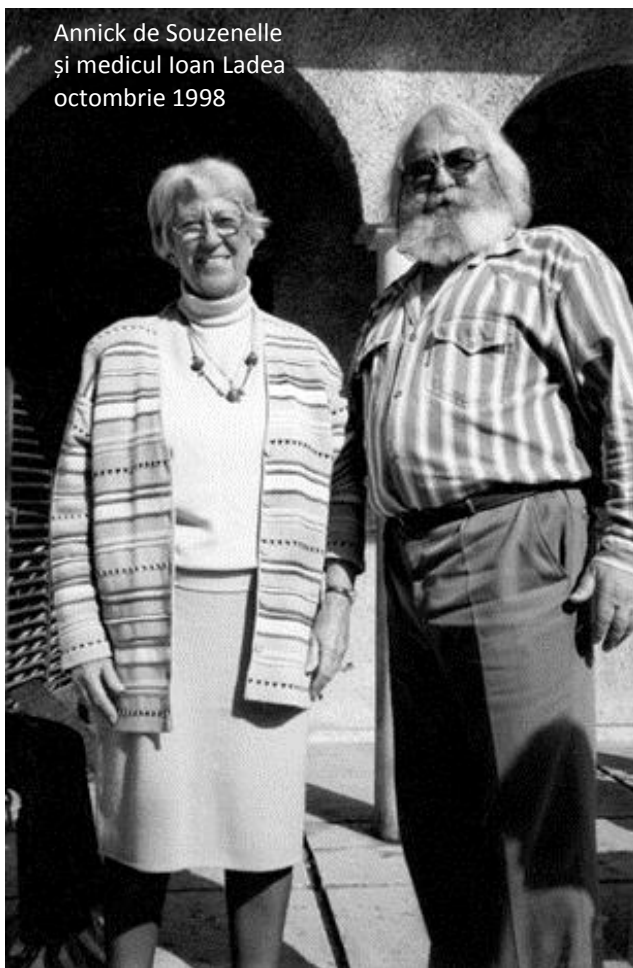
Annick de Souzenelle în România

Prietenia mea cu doamna Annick de Souzenelle, strălucit antropolog al religiilor, este una de suflet, astfel încât evocarea care urmează devine o mărturisire. Și este prima oară când o fac, mai pe larg.

Nu rețin cu exactitate prima vizită a doamnei Annick de Souzenelle în România, cu siguranță, aceasta s-a petrecut în a doua parte a anilor '90. A fost invitată simultan de prieteni de-ai mei pasionați de acupunctură și de tradiția spirituală chineză, adunați în jurul inegalabilului medic acupunctur Ioan Ladea, pe de o parte, iar de cealaltă parte de cei – foarte puțini numeric – căutători într-ale yogăi, coordonați de profesorul Mario Sorin Vasilescu, grupați într-un grup de cercetare, autentic, singurul de altfel din România membru al Uniunii Europene de Yoga. Frecventam pe atunci ambele grupări, în cercetările mele de antropologie, căci erau oameni realmente frumoși, sinceri și buni creștini, în pofida prostiilor puse – îndreptățit, în mare măsură – mai ales pe seama yogăi, într-o Românie deja captivă sectelor de sorginte indiană (Hare Krishna, Ananda Marga, Sahaja Yoga etc.) ori autohtone (MISA ș.a.). În yoga, practicanții români, cei adevărați, nu închipuiți – plasați în siajul lui Mircea Eliade și Sergiu Al-George –, au fost și sunt foarte-foarte puțini, probabil câteva sute. Aceștia s-au debarasat treptat de ambalajul și exotismul indian și au făcut realmente cercetare – consiliată de medici, de psihologi, de antropologi. Numai cei care au avut acces la o disciplină autentică au înțeles că yoga este o cale de (auto)cunoaștere, independentă de orice religie. De aceea, faptul că pe aceeași scenă, la Sala Dalles (București) între cei care au apărut alături de Annick de Souzenelle, dr. Ioan Ladea și prof. Mario Vasilescu, au fost și medici acupunctori binecunoscuți, precum dr. Laurențiu Teodorescu, fizicieni renumiți precum Ioan Mamulaș și Andrei Dorobanțu ori... cosmonautul Dumitru Prunariu nu trebuie să mire pe nimeni. De pildă, puțină lume știe: și cosmonauții ruși, și cei americani au fost și sunt

ajutați de specialiști în acupunctură ori în yoga...! Antropologia este o disciplină vie, iar cercetările legate de aceasta – unele, iată, de graniță – abia așteaptă a fi aprofundate...

Doctorul Ioan Ladea devenise deja renumit prin descoperirile și scrierile sale în domeniul



Annick de Souzenelle
și medicul Ioan Ladea
octombrie 1998

acupuncturii, pornite de la textele chineze tradiționale, date fiind cunoștințele lui de chineză veche, avea să fie chiar premiat de statul chinez, astfel încât a fost firesc să fie remarcat de cei mai cunoscuți specialiști europeni, între care marele medic francez Jean Marc Kespi. Acesta era prieten cu Annick de Souzenelle și a facilitat, pentru început, corespondența între doctorul Ioan Ladea și Annick de Souzenelle, de unde și invitația lansată cunoscutului antropolog francez de a vizita România.

În total au fost șapte sau opt vizite în România, cred, pe parcursul a peste zece ani. Cum de la prima vizită s-a pus problema să-i oferim doamnei Annick de Souzenelle și o excursie pe la câteva din celebrele mănăstiri ortodoxe românești, în primul rând în Bucovina, prietenii mei au apelat la mine pentru a-i fi ghid, ceea ce a fost o mirabilă șansă. Împrietenindu-ne, am însoțit-o ulterior în *toate* călătoriile prin România, și nu au fost puține.

Trebuie subliniat aici că Annick de Souzenelle se convertise la creștinismul ortodox încă din prima jumătate a vieții.¹ „Am trecut de la catolici la ortodocși ca să

¹ Mărturia convertirii doamnei Annick de Souzenelle la creștinismul ortodox poate fi citită în volumul *Primul duhovnic, prima spovedanie*, (coord.) Marius Vasileanu, Ed. Lumea credinței, București, 2017, pp. 104-112.

devin o mai bună catolică”, avea să-mi spună, cândva.

(Cer permisiunea să nu mă formalizez prea tare în aceste mărturii și să-i spun uneori pe numele mic, așa cum fac și în realitate – fapt relativ banal în Occident, indiferent de vârsta interlocutorilor.)

Așadar, Annick este un practicant veritabil al creștinismului, astfel încât absolut toate călătoriile prin România au fost, în realitate, pelerinaje pe la marii noștri duhovnici, care încă trăiau pe-atunci, ori pe la câteva binecunoscute mănăstiri ortodoxe.

Voi reveni imediat la aceste pelerinaje, nu înainte de a vorbi însă, în câteva fraze, despre conferințele pe care Annick de Souzenelle le-a susținut în România.

Desigur că prietenia cu românii ortodocși ori cu alți cercetători a fost mai amplă, astfel încât Annick de Souzenelle era deja foarte atașată, într-o vreme, chiar de reprezentanții oficiali ai Bisericii Ortodoxe Române din diaspora europeană. Pe-atunci încă nu fuseseră înființate cele două Mitropolii Ortodoxe românești din Europa, dar Înalt Prea Sfințitul Iosif Pop slujea în Franța și în alte țări europene, era foarte iubit, iar Annick mi-a vorbit entuziastă despre viitorul mitropolit.

Nu mai știu în ce împrejurări l-a cunoscut și pe pr. prof. Dumitru Abrudan de la Sibiu și a fost invitată să susțină o conferință la Facultatea de Teologie Ortodoxă de acolo, ceea ce s-a și petrecut. În anii următori, fiindcă studiile sale erau deja cunoscute în România, iar *Simbolismul corpului uman*, cartea care o făcuse celebră, fusese deja tradusă în limba română,² Annick de Souzenelle a fost invitată și a conferențiat la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București și la cea din Iași. Aici, în capitala Moldovei, a avut loc o scurtă întâlnire și cu (pe-atunci) mitropolitul Daniel, iar gazdă i-a fost unul dintre cei mai buni cunoscători și traducători ale paginilor scrise de Annick de Souzenelle, anume pr. prof. Gheorghe Popa.

Alte conferințe s-au petrecut la Universitatea de Medicină din București și la Timișoara. În Banat a fost invitată de doamna doctor homeopat Ofelia Lugojan, unul dintre cei mai spiritualizați medici creștini pe care i-am cunoscut. În capitală, Annick de Souzenelle a mai ținut o conferință și la Facultatea de Litere a Universității din București.

În fine, pe lângă varii alte prelegeri și seminarii în București, ultima vizită în România s-a petrecut la invitația Institutului Cultural Român, condus de Horia-Roman Patapievici, unde au fost alte două conferințe (octombrie, 2008).

² Volumul apăruse la Ed. Amarcord (Timișoara) în două ediții (1996 și 1999). O nouă ediție este programată pentru toamna lui 2018, la Ed. Herald (București).

După știința mea, majoritatea acestor întâlniri și conferințe au fost înregistrate, măcar în format audio, astfel încât românii dețin deja un mic patrimoniu legat de prezența doamnei Annick de Souzenelle între noi. Evident, majoritatea întâlnirilor publice aveau să reflecte studiile și cărțile publicate deja ori aflate în curs de apariție – pentru înțelegerea acestor pagini invit pe cei interesați să le caute, bună parte din opera scrisă a doamnei Annick de Souzenelle fiind apărută la Albin Michel (Franța). Desigur că traduceri în limbi de circulație sunt numeroase,³ iar celebrul antropolog fusese invitat constant să conferențieze ori să susțină seminarii în bună parte din țările occidentale.

Annick de Souzenelle cunoaște desăvârșit limba ebraică (aprofundată cu un rabin, ea nefiind evreică, cum se crede), astfel încât majoritatea textelor sale pornesc de la hermeneutica textelor biblice. Annick de Souzenelle nu a studiat și nu face cabala, însă, chiar dacă uneori așa pare – ceea ce a precizat în mod repetat. Cu toate acestea, este foarte apreciată de marii specialiști în cabală contemporani nouă, cu unii fiind în relații amicale. Pot depune încă o mărturie aici: într-o discuție privată petrecută cu ocazia celui mai mare eveniment legat de istoria și antropologia religiilor petrecut în România,⁴ am avut un dialog privitor la scrierile doamnei Annick de Souzenelle cu Moshe Idel, care este astăzi, probabil, cel mai însemnat specialist contemporan în cabală. Moshe Idel s-a arătat foarte încântat când a aflat că doamna Annick de Souzenelle încă trăiește și și-a propus să o caute.

Aici trebuie menționat un fapt biografic excepțional. Annick de Souzenelle s-a născut în anul 1922, așadar avea în jurul a 75 de ani la primele vizite în România. Astăzi, când scriu aceste rânduri, are aproape 96 de ani și este mai tânără decât mine, vă asigur, chiar dacă mi-ar putea fi bunică. Scrie în continuare și susține conferințe fără însă a mai călători în afara Franței, precum odinioară.

*

³ În limba română au mai apărut următoarele volume semnate de Annick de Souzenelle: *Oedip interior. Prezența Logosului în mitul grec*, Ed. Amarcord, 1999, *Egiptul interior sau cele zece plăgi ale sufletului*, Ed. Amarcord, 2001 și *Femininul Ființei. Pentru a sfârși cu coasta lui Adam*, Ed. Universității „Al. Ioan Cuza”, Iași, 2013.

⁴ Organizat în cooperare de The European Association for the Study of Religions, de The International Association for the History of Religions și de The Romanian Association for the History of Religions, congres intitulat „Religious History of Europe and Asia” (București, 20-23 septembrie 2006).

De altfel, marea lecție despre cum să rămâi tânăr mi-a dat-o tot doamna Annick de Souzaenelle⁵. Era prin luna octombrie a anului 2008, iar Annick de Souzaenelle a fost invitată de Institutul Cultural Român, condus de H.-R. Patapievici, pentru a susține două conferințe la București. Într-o zi, cu prilejul acestei ultime vizite în România, am luat masa împreună la un restaurant bunicel aflat undeva aproape de strada Mântuleasa. Eram numai noi doi și am pălăvrăgit câteva ceasuri despre pelerinajele noastre anterioare la chiliile câtorva mari duhovnici români, despre prieteni comuni, despre teme de cercetare etc. La un moment dat mi-a spus, cu bucurie și pe un ton absolut firesc, că își va ține cursurile și seminariile la un nou sediu aflat mai aproape de casa unde locuiește în Franța. Câțiva prieteni au găsit și au cumpărat deja o clădire veche care urmează să fie restaurată. Fiind clădire de patrimoniu, va dura mai mult, cam doi ani, până ce va ține cursurile acolo, a estimat doamna Annick de Souzaenelle, cu o voce egală. Probabil că fața mi-a trădat gândul temător, astfel încât Annick a adăugat, după o pauză, zâmbindu-mi: „dacă Bunul Dumnezeu va voi să mai trăiesc până atunci”...

Iată că Bunul Dumnezeu a îngăduit aceasta și doamna Annick de Souzaenelle ține și astăzi, la cei peste 95 de ani ai săi, cursuri pornite de la studiile și cărțile care au făcut-o celebră în lume!

Apoi, după masă, când am coborât dintr-un taxi, conducând-o spre hotel, a constatat că numai o minune a făcut să poată răspunde pozitiv invitației sosite, cam intempestiv, din România. Din cauza piciorului, am întrebat-o? Știam că avusese o operație și că se mișca ceva mai greu. Nici vorbă, mi-a răspuns, operația reușise foarte bine, chiar dacă simțea nevoia unui sprijin (iar eu eram foarte fericit să-i ofer brațul): pur și simplu avea o agendă atât de plină, că abia a izbutit să-și degajeze un spațiu pentru cele trei-patru zile la București, mi-a răspuns cu entuziasm...!

Da, omul cu care vorbeam era o „bătrânică” de aproape 85 de ani pe-atunci (în 2008), care-și face agenda cu un an, uneori chiar doi-trei ani înainte, și nu obosește nici astăzi să lucreze zilnic la proiectele sale!

*

Pelerinajele prin România alături de Annick de Souzaenelle au fost pentru mine o continuă redescoperire de sine. Nu numai în sens intim, personal, ci și o redescoperire a țării în care trăiesc. Pe de altă parte, fiindcă se convertise la creștinismul ortodox – relativ recent, în anul 1958

⁵ Acest scurt paragraf a apărut într-o primă formă în volumul colectiv *Cum (să) îmbătrânim*, (coord.) Marina Dumitrescu, Ed. Baroque, Books & Arts, 2016.

– Annick de Souzenelle și-a păstrat prospețimea, fără a fi animată însă și de bolile de tinerețe ale convertiților, ilustrate mai totdeauna prin confuzia dintre mărturie și activism.

Rămân de neuitat pentru mine repetatele pelerinaje pe la mănăstirile din Bucovina, în care niciodată nu se știa cu exactitate cine este ghidul: eu, cel născut aproape de Voroneț și Humor, așadar de-al casei, ori Annick, care surprindea de fiecare dată noi și noi perspective și decriptări ale celebrelor fresce. În relația maestru-discipol, niciodată nu se știe cine dă și cine primește, conform lui Léon Bloy.

...Ajunși la Mănăstirea Sihăstria (Neamț), în 10 octombrie 1998, Părintele Cleopa Ilie părea că ne așteaptă. Am fost primiți chiar în chilia părintelui, iar acesta ne-a ținut un scurt cuvânt duhovnicesc. „Îngerul v-a adus pe-aici, în acest pelerinaj”, ne-a spus părintele. Impresionată până la lacrimi, în pofida alurii sale ascetice, Annick a observat imediat „coincidența”: noi înșine vorbiserăm despre acești îngeri ai călătoriei cu câteva minute mai devreme de a fi primiți de părintele Cleopa...

Poate că uneori diferențele intelectuale și culturale par insurmontabile. Un om de talia doamnei Annick de Souzenelle, care a făcut, pe rând, studii universitare de medicină, de matematică și de teologie ortodoxă – toate încheiate cu diplomă de licență –, care știe limba ebraică precum un lingvist, să intre într-un dialog cu un personaj, ce e drept, fără egal în lumea monahală, absolvent a doar câteva clase primare, precum pr. Cleopa...

Ei bine, aceasta chiar s-a petrecut în realitate, fiindcă smerenia în fața duhovnicului cheamă la o altfel de relaționare, mult îndepărtată de cutumele și de prejudecățile acestei lumi. De aceea, despre întrevederea cu pr. Cleopa mi-a și mărturisit, la o zi după aceea: „E un om sfânt și faptul că am primit o binecuvântare din partea lui, o văd ca pe un vârf al călătoriei mele. E un om aflat în permanentă rugăciune, în comuniune constantă cu Cerul. Este bulversant să știi că există asemenea ființe pe lume, care țin lumea... Ne-a spus un lucru care m-a mișcat profund: că îngerul călătoriei noastre m-a adus la el. Acest înger al călătoriei l-am simțit în special la Putna, vizitând biserica. Când mă rugam, l-am simțit fizic (pe înger), cu adevărat, în inima mea. Când părintele ne-a vorbit despre îngerii călătoriei, eu știam despre cine vorbește... E foarte impresionant.”⁶

Foarte mișcată de această întâlnire, Annick avea să mi-o amintească, redundant, mulți ani de atunci încolo, mai ales că pr. Cleopa Ilie a plecat din această lume foarte curând după aceea (2 decembrie 1998).

⁶ Vezi dialogul meu cu Annick de Souzenelle, intitulat: „Toate tradițiile au memoria viitorului”, revista *Viața Românească*, nr. 9/2000.

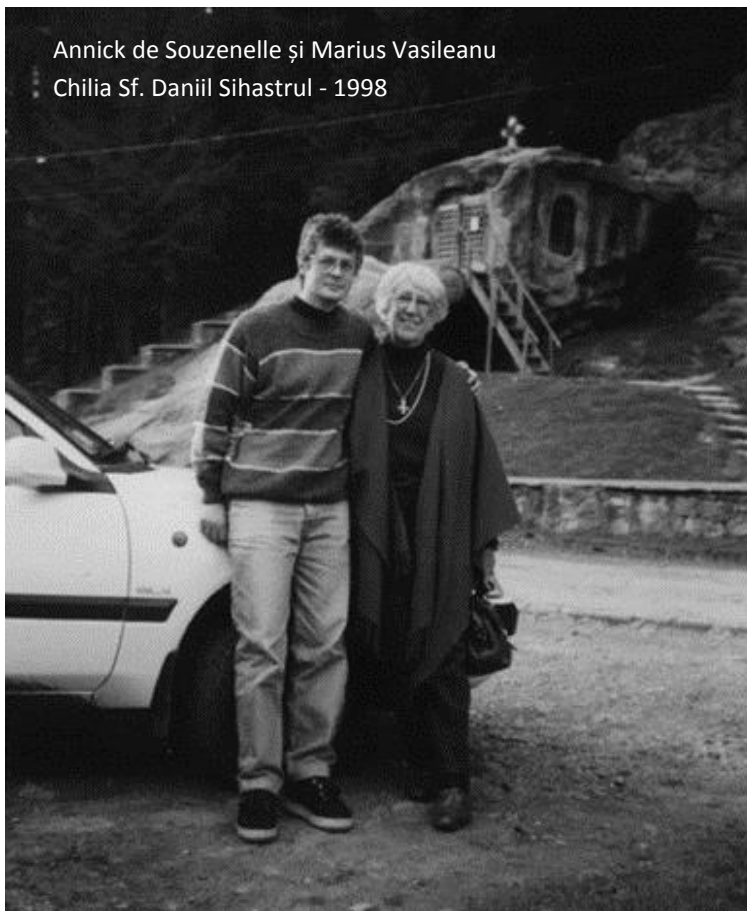
*

Nu mi-am propus o ordine cronologică a acestor amintiri. Cumva la polul opus, din perspectivă universitară vorbind, rămân de neuitat întâlnirile doamnei Annick de Souzenelle cu părintele Constantin Galeriu (cel puțin trei). Încă din start am fost primiți pe teresa casei parohiale unde locuia părintele, aflată – pentru cine nu a prins acele vremi – chiar în spatele bisericii Sf. Silvestru (București), unde slujea. Surpriza oaspeților a fost atunci când Părintele Galeriu ne-a adus din casă unul din volumele în limba franceză, netradus în România, scris de Annick de Souzenelle și a început să-l comenteze, în cunoștință de cauză. De altfel, a fost o bucurie să constatăm că vorbește franceză destul de bine și că este acasă în opera scrisă de Annick de Souzenelle.

Într-una din întâlniri, întrevederea de acasă s-a prelungit mai mult decât estimam, astfel încât am fost invitați în biserică, căci începea vecernia. A pus-o pe Annick în primul rând, pe șirul de scaune din fața altarului, și – amuzant pentru noi – chiar dacă se mai întrerupea din slujire, lăsând în altar un confrate, pr. Galeriu, plin de entuziasm, venea din când în când spre Annick pentru a-i explica, dintr-o carte de cult, în ce etapă a slujbei ne aflăm.

Amintirea mi-a rămas vie, legată însă de un alt moment semnificativ: drumul celor doi de la casa în care locuia părintele, prin spatele bisericii, până la intrarea din față, prin pridvorul lăcașului de cult. Aflat în spatele lor, vedeam doi bătrâni, mergând încetișor, sprijinindu-se unul

Annick de Souzenelle și Marius Vasileanu
Chilia Sf. Daniil Sihastrul - 1998



de celălalt, căci fiecare avea oarece probleme de locomoție, dată fiind vârsta înaintată... Frate și soră, pe aceeași cale a cunoașterii întru Hristos.

*

Cu părintele Teofil Părăian de la Mănăstirea Sâmbăta, întâlnirea a fost prilejuită de conferința la care Annick de Souzenelle fusese invitată să o țină la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu. Spre surprinderea mea, spre deosebire de București ori de Iași, unde oamenii fuseseră anunțați din timp, iar sălile arhipline, la Sibiu au fost ceva mai puțini. Ardelenii sunt însă mult mai deschiși dialogului, astfel încât întrebările au fost cuminți, inteligente, vii. În urma acestei prelegeri de la Sibiu, Annick, alături de cele 2-3 persoane care o însoțeam, a fost invitată să se odihnească pentru vreo două nopți la Mănăstirea Sâmbăta. Cred că tot atunci Annick a venit însoțită și de Marie-Anne, fiica ei, care astăzi continuă munca mamei sale, fiind specialist în psihoterapie.

Probabil cel mai simpatic moment a fost acela în care am luat masa cu starețul mănăstirii, pr. Ilarion Urs (astăzi episcop). Nu prea înțelegeam de ce – exact ca nuca-n perete, într-un context, totuși, monahal – starețul a adus vorba despre echipa de rugby a Franței...! Dar cum să-i traduc asemenea chestiuni doamnei Annick de Souzenelle, mai ales că m-a pufnit și râsul!? Pentru că, după ceva ani de contact cu românii, Annick se străduia să înțeleagă cât de cât limba română, și deja învățase câteva cuvinte, simțind, intuind momentul: m-a rugat imperativ să-i traduc integral, chiar dacă eu mă codeam. Rezolvarea dilemei a venit imediat: starețul Ilarion ne-a mărturisit că fusese... rugbist în prima tinerețe, iar din această postură a ajuns să se călugărească!...

Întâlnirea cu părintele Teofil Părăian a fost de asemenea impresionantă. Neîndoielnic, cuvintele sunt sărace pentru a descrie cu adevărat ceea ce nu se poate rosti, omenește vorbind. Nu biblioteca mănăstirii adunată de mitropolitul Antonie Plămădeală, respectabilă, desigur, avea să o impresioneze pe Annick, ci vorba domoală și *prezența* părintelui Teofil. Faptul că un nevăzător poate sluji la fel de dezinvolt la altar, precum orice preot obișnuit avea să ne rămână amândurora în inimă, pentru întreaga viață.

Tot la Mănăstirea Sâmbăta aveam să constat echilibrul și înțelepciunea doamnei Annick de Souzenelle. Chiar la plecarea din mănăstire, pe drumul care te duce spre șoseaua națională, am luat în mașină, pentru câțiva kilometri, o monahie ortodoxă. Din vorbă în vorbă, i-am explicat măicuței că Annick este ortodoxă, chiar dacă este franțuzoaică get-beget. Foarte mulțumită și

sigură pe ea, maica a remarcat pe românește, neștiind franceză, că este o evidență: catolicii nu ar mai avea de sute de ani nici un sfânt!... Fără să stârnească o polemică inutilă, după ce a coborât din mașină monahia ortodoxă, Annick și-a manifestat indignarea. Era clar și pentru ea că din motive exclusiv spirituale a părăsit catolicismul, dar în nici un caz nu este de acord să fie caricaturizat prin astfel de enormități. Între alții, Padre Pio este unul dintre sfinții la care și astăzi Annick are evlavie...

*

Tot în Ardeal am vizitat Mănăstirea Prislop. Era și pentru mine o premieră și, cred, pelerinajul nostru s-a petrecut undeva aproape de anul 2000, așadar într-o perioadă în care mulțimile care veneau să se închine la mormântul părintelui Arsenie Boca erau semnificativ mai mici, numeric vorbind. Frumusețea acelor locuri, bunul gust al clopotniței și al saivanului, ambele proiectate de părintele Arsenie Boca, au impresionat.

Nu am cum să destăinui în aceste stângace rânduri trăirile fiecăruia dintre participanții la aceste pelerinaje, cu atât mai puțin ale doamnei Annick de Souzenelle. Frumosul însă a revenit, precum un laitmotiv, ulterior, fie la cele câteva bijuterii monahale oltenești, fie în Maramureș. În Maramureș am dormit o noapte la Mănăstirea Rohia într-o superbă casă de lemn, ce e drept, de protocol, pusă la dispoziție cu generozitate de monahi.

Să nu privim prea edulcorat lucrurile, însă. La una din mănăstirile nemțene, binecunoscută, de altfel, am locuit tot așa, o noapte, într-un apartament de protocol. Annick s-a arătat foarte surprinsă de invazia *kitsch*-ului. În cele trei camere ale apartamentului nu întâlneai absolut nicio icoană reală, ci una sau două reproduceri *kitsch*, iar într-una dintre camere puteai găsi pe perete una din binecunoscutele carpete de inspirație orientală în care doi tineri, presupuși îndrăgostiți, duceau de hățuri o mârțoagă. Am făcut și noi haz de necaz. În treacăt fie spus, totdeauna plutea o tonică bună dispoziție în pelerinajele noastre.

*

În Dobrogea, am plănuit s-o duc pe Annick de Souzenelle la părintele Arsenie Papacioc. Din păcate, fiind foarte aglomerat, chiar dacă am fost găzduiți o noapte și la Mănăstirea Techirghiol, întâlnirea față către față a fost foarte grăbită. Nu același lucru se poate spune, despre

participarea la slujba ținută de pr. Arsenie în biserica cea veche, de lemn. Momente care-ți rămân în suflet pentru întreaga viață.

Altele au fost „aventurile” interesante pe-acolo. În Dobrogea am fost găzduiți o primă noapte la Mănăstirea Saon. La plecare, Maica Stareță ne-a oprit câteva minute și ne-a arătat într-o mică cutie, câteva fărâme din moaștele unui martir tocmai descoperite în apropiere de Tulcea. Vă dați seama cu câtă emoție ne-am lăsat mângâiați de harul acestora. Mai ales că și pentru Annick, și pentru mine era o premieră: aceasta de a avea acces brut la sfintele moaște.

Ceea ce am uitat să spun este că era într-o duminică dimineață când am pornit de la Mănăstirea Saon spre Mănăstirea Techirghiol, și, luați cu drumul și cu graba de a ajunge, fie și pe la amiază, la pr. Arsenie Papacioc, după vreo oră, două, am fost brusc opriți de Annick: *bine, dar astăzi este duminică, noi la liturghie când mergem?!*

O mică lecție dinspre un creștin cu adevărat *practicant*...!

Aceasta avea să confirme spusele unor prieteni, Annick de Souzenelle conducea încă mașina proprie la acea vreme, chiar dacă avea o vârstă venerabilă, și duminica ori la sărbătorile importante mergea vreo 300 de km – numai dus! – ca să poată ajunge la o biserică ortodoxă pentru Sf. Liturghie. Acesta a și fost unul din exemplele pe care le-am mai dat eu însumi în lecțiile de religie ortodoxă pe care le-am ținut timp de câțiva ani la un colegiu din București: un om la aproape opt decenii de viață este în stare să meargă sute de km dus-întors pentru a participa la liturghie, iar noi nu suntem capabili să ne mobilizăm ca să mergem la biserica situată după colț!...

Tot în Dobrogea, am ajuns mai apoi la situl de la Basarabi, acel deal de cretă unde prin anul 1957 au fost descoperite mai multe chilii și minuscule biserici săpate de-a lungul vremii de creștini, începând cu un mileniu în urmă. O poveste tristă, foarte românească: situl nu este vizitabil nici astăzi oficial, nu era nici acum vreo cincisprezece ani când am ajuns noi pe-acolo cu Annick de Souzenelle. Ei, și cum am intrat totuși? În alți ani, căci am mai fost de vreo două-trei ori, am intrat cu ajutorul oamenilor și instituțiilor din Constanța care-l administrează. Neavând alte posibilități, atunci, cu Annick de Souzenelle, am dat o mică șpagă celui care-l păzea...

Întâlnești acolo, în complexul de biserici rupestre de la Basarabi însemne creștine și nu numai. Din păcate, nefiind inteligent protejat, situl se degradează continuu. Fiindcă vizitase Cappadocia, Annick de Souzenelle, mi-a mărturisit că numai acolo mai văzuse asemenea minunății, desigur, situl aflat în Turcia fiind sensibil mai mare. Să nu ne imaginăm însă că, așa cum s-a întâmplat și cu alte ocazii, Annick de Souzenelle nu a fost și critică mai ales la adresa dezinteresului românesc când este vorba despre bogățiile acestei țări.

*

Un alt capitol al relației doamnei Annick de Souzaenelle cu românii ar trebui dedicat în primul rând celor care i-au frecventat deja cursurile și seminariile. Bună parte dintre aceștia sunt teologi (ortodocși), medici, psihologi etc. Cunosc personal și câțiva preoți ortodocși care citează din Annick de Souzaenelle în vreo predică. Pe de altă parte, medicii homeopați, de pildă, a căror doctrină a rămas mult în urma tehnicilor de diagnostic și tratament propriu-zis, au invitat-o pe Annick de Souzaenelle pentru seminarii speciale.

În fine, nu pot să nu amintesc de felul în care, de-a lungul timpului Annick de Souzaenelle a interacționat cu marii români din diaspora. Mi-a povestit cu mândrie cândva cum i-a cunoscut pe Mircea Eliade și pe Stéphane Lupasco, la Paris, în casa lui Paul Barbăneagră, celebrul regizor român. Ori, pentru a nu mă întinde prea mult, despre prietenia pe care o are și astăzi cu Basarab Nicolescu.

*

Nu mi-am propus să epuizez aici poveștile, impresiile, mărturiile mele prilejuite de relațiile domnei Annick de Souzaenelle cu România. Este o evidență că cercetătorul, antropologul este mai puțin vizibil în paginile de mai sus. Ori poate că – premeditat – am căutat a zugrăvi o altă față a acestuia, puțin cunoscută, inclusiv în Franța.

...Cândva tot pe la începutul anilor 2000, Annick de Souzaenelle a fost invitată în România pentru a face Sărbătorile Paștelui împreună cu câțiva prieteni comuni. Noaptea de Înviere am petrecut-o împreună la o biserică din București. Este greu să înțelegi, mi-a spus Annick, ce diferență uriașă este să fii creștin ortodox într-o țară ortodoxă, comparativ cu a fi ortodox într-o țară catolică ori, mai grav, undeva în Occident unde credința creștină este pusă la index, cu agresivitate...

Cred că ar putea fi și aceasta o bună încheiere a rândurilor de mai sus.

*

Voi continua însă cu doar câteva gânduri referitoare la opera scrisă a doamnei Annick de Souzaenelle. Ceea ce face în majoritatea cărților sale este o recitare a înțelesurilor ascunse în

adâncurile *Bibliei*. Uneori face trimitere explicită, de amplă respirație, și la marile mituri antice (vezi volumul dedicat lui Oedip). Descoperirea creștinismului ortodox avea să-i aducă, totodată, și „metoda” de cercetare:

„Nu știam ce este simbolul, dar simțeam că există ceva ce astăzi numim funcția simbolică a oricărui lucru și Ortodoxia mi-a revelat-o. Recitind Sfinții Părinți și Scripturile având conștiința funcției simbolice, deodată am avut răspunsul la ceea ce căutam altădată pentru a înțelege de ce se făceau atâtea referiri în *Biblie* la picioare, șolduri, păr, ș. a. Sunt părți ale corpului des menționate în Scripturi, de asemenea și în miturile grecești. Este o altă cultură, dar aceeași informație ce vine din profunzime. Biserica Ortodoxă mi-a dat conștiința și m-a deschis în privința funcției simbolice, a legăturii strânse ce există între Lumea de Sus și Lumea de Jos, orice lucru fiind viu în măsura în care este legat de verbul fondator al aceluia lucru. În Biserica Romană [Catholică] nu există deloc conștiința acestui fapt. Bineînțeles că *Simbolismul corpului uman* n-ar fi existat fără deschiderea extraordinară pe care mi-a adus-o Biserica Ortodoxă.”⁷...

În fond, din perspectivă antropologică vorbind, începând cu *Simbolismul corpului uman*, tocmai asta încearcă și adesea chiar reușește Annick de Souzenelle în opera sa: să pună în acord antropologia iudeo-creștină cu ea însăși, în sensul redescoperirii înțeleșurilor profunde, uitate, pornind de la lectura proaspătă – dar totdeauna în duhul Sfinților Părinți – a *Bibliei*.

„Cred că astăzi trebuie să schimbăm registrul limbajului nostru antropologic, a tot ce s-a spus despre om în creștinism. Omul a fost considerat întotdeauna imaginea lui Dumnezeu, bineînțeles, există pagini admirabile ale tuturor Părinților pe acest subiect. Acum mă gândesc la Nikolai Berdiaev, care a afirmat de mai multe ori în cărțile lui «astăzi nu ne putem mulțumi cu antropologia patristică». Trebuie să avem curajul să-l luăm în considerație. Pentru că astăzi există o mare urgență a științelor umaniste, dar acestea nu spun totul. Trebuie să găsim în cărțile sfinte „pălăria” acestora, să mergem în întâmpinarea științelor umane pentru a le reda dimensiunea transcendentă. În acest sens, antropologia patristică nu mai este de ajuns. Suntem în era atomului, a manipulărilor genetice. Avem nevoie de o antropologie care să aducă niște răspunsuri solide problemelor actuale. Eu, citind Cărțile Sfinte în ebraică, mi-am dat seama că până în prezent ne-am mulțumit cu o traducere foarte superficială a mesajului lor. Mă întreb cu tot sufletul dacă auzim finalmente ceea ce Hristos ne spune: «Cine are urechi de auzit să audă». El ne invită să-i auzim mesajul la nivelul nostru.”⁸

⁷ Vezi al doilea dialog al meu cu Annick de Souzenelle publicat în revista *Viața Românească*, nr. 1-2/2005.

⁸ *Viața Românească*, nr. 1-2/2005.

Pe de altă parte, fără a deraia în sincretism, Annick de Souzaenelle face efortul să evidențieze acele spații în care tradițiile spirituale interferează sub stindardul și cu mijloacele antropologiei religiilor. Omul este unul singur, de ce ar avea altfel de corp (lăuntric) credinciosul creștin comparativ cu credinciosul unei tradiții asiatice autentice? Care sunt modalitățile de calibrare a antropologiei creștine față cu antropologia generată de hinduși, de taoiști, de sufism etc.? Iată ce îmi spunea Annick de Souzaenelle, tot în anul 1998, a doua zi după întâlnirea cu pr. Cleopa Ilie: „Sfinții Părinți sunt niște modele extraordinare, pentru că ei au știut aceste lucruri înainte de a le cunoaște fizica modernă, ei le-au contemplat. Pentru tineri există cu siguranță o descoperire foarte importantă de făcut la nivelul antropologiei, pentru ca ei să regăsească aceasta în ei înșiși, într-o experiență interioară și știu că aceasta este posibil, să faci experiența altor niveluri ale realului.”...

Dacă ar fi să rezumăm efortul doamnei Annick de Souzaenelle cu un singur exemplu (reducție imposibilă și impardonabilă, de altfel), ne-am putea opri la înțelesurile ascunse ale cuvântului care în limba ebraică înseamnă „bărbat”. Ei bine, precizează – cu argumente – Annick de Souzaenelle, unul din înțelesurile foarte puțin cunoscute ale acestui cuvânt se traduce prin „cel care-și aduce aminte (de ceea ce este cu adevărat)”. Iar aceasta se poate petrece, evident, indiferent de sex: îți reamintești de viața ta reală, cea de ordin spiritual, negreșit, și treptat devii bărbat (desăvârșit), precum ne și cere tradiția iudeo-creștină...

Nicio surpriză, așadar, să descoperim în Annick de Souzaenelle un om atât de tonic, la o vârstă atât de înaintată. Fiindcă, cuvântul „vârstă”, în aceeași limbă veterotestamentară, se traduce într-unul din înțelesurile discrete, ascunse, prin „bucurie”. Cu alte cuvinte, cu cât înaintezi în vârstă, cu atât ar trebui să fii mai plin de bucurie întru Hristos...

Constantin Cioc

eugeniuseste_w@yahoo.com

Dincolo de legendă. Peisaj etnografic dintr-o așezare prahoveană*

Starchiojd este o comună în nordul Munteniei, loc liniștit și departe de zgomotul orașelor, unde oamenii și-au făcut traiul dintotdeauna din muncă cinstită și în mijlocul naturii. Practică puțină agricultură, doar pe suprafața arabilă de pe lângă case și de la poalele dealurilor, iar în rest, crescutul ovinelor și bovinelor este ocupația de bază. Sunt urmașii moșnenilor care s-au stabilit pe aceste meleaguri cu multe veacuri în urmă, oameni cu dragoste de glia moștenită de la strămoși.

Ca profesor la școala din localitate, începând cu anul 1980, am fost timp de douăzeci de ani îndrumător pentru multe generații de elevi. Pregătirea mea (educația plastică) mi-a permis să cunosc tot ce se poate lega de artistic, de frumos, în această zonă folclorică bogată și de o neînchipuită diversitate: costume populare, ștergare, obiecte de uz gospodăresc, cântece pentru șezători și unele sărbători ale anului, strigături, secrete din bătrâni pentru a face brânza și țuica bune, renumite și cu un specific local.

La prima vedere se văd gospodăriile sătenilor, îngrijite, dichisite, cu animale și păsări în curte. Multe case au la vedere temelia din piatră de râu, gardurile din ulucă, iar cele mai vechi au vestita prispă și pe acoperiș șindrilă de brad.

Dacă urci spre pădure, dai de oameni care păstoresc animalele însoțiți de doi-trei câini ciobănești. Poartă brâu la cingătoare, căciulă și cojoacă din piele de oaie, cămăși cu mâneca largă, neapărat au nelipsitul fluier, alinându-și singurătatea cu cântece transmise din tată în fiu. Stânele cu oi sunt departe de sat, cu împrejmuire din lemn și nelipsita căsuță (odaie) din bârnă de brad sau stejar unde ciobanii dorm noaptea. Acolo își țin rezervele de mălai pentru mămăligă, sarea pentru brânză, hârdaie și putini din lemn pentru lapte, urdă, caș dulce și brânză. Să stai alături de

* Traducerea în limba engleză între paginile: 259-260.

ciobani, mai ales la fapt de seară când pun la ceaun de-ale gurii, să-i auzi cum cântă din fluier, este o plăcere pe care o cunoaște oricine le este oaspete.

Copiii din Starchiojd ajută părinții la creșterea animalelor, le duc la păscut, participă la cosit, strânsul fânului, dar merg și la școala din sat. Ca profesor, am cunoscut îndeaproape elevii în mediul sănătos și nealterat de la țară. Tinerii care vin din zona Posești-Starchiojd au o aplecare mai vizibilă spre munca fizică, cred în vechile valori, au un comportament special: decență, hărnicie, modestie, atașament față de tradițiile și obiceiurile cunoscute în familiile lor.

La manifestările culturale din Starchiojd am cunoscut țărani bătrâni autentici, îmbrăcați în costum național vechi, singurii care mai știau hora de pe vremuri și dansau vestitul brâu.

În casele lor, acum copiii păstrează lada de zestre a bunicii, și, ce-i drept, mai rar, încă se mai fac șezători unde bătrânii povestesc din amintirile lor, se servește Țuică fiartă și boabe de porumb fiert. Toate acestea însoțite de cântec și voie bună.

Spre centrul satului, tu, călătorule, vezi și aspecte ale necesităților moderne: asfalt, magazine bine aprovizionate, microbuze și autobuze pentru legătura cu orașul, mașini personale, case cu o arhitectură mai nouă. Dar te sfătuiesc, călătorule, să urci mai sus de inima satului, mai spre dealuri și păduri unde dai de casele modeste cu pridvor și scări de lemn, cu beciuri de piatră, iar pe ulițe vezi carele trase de cai, cirezile care se întorc de la pășune. Spre zona de codru vei auzi melodii cântate la fluier, lătratul câinilor ciobănești, zbieat de oi și tălângile vacilor. E semn că tradiția încă mai există, retrasă spre poalele munților. Acolo unde foșnetul pădurii și ciripitul păsărilor sunt veșnice, iar omul se simte fericit și liber.

ANEXĂ: TRADUCEREA UNOR TEXTE ÎN LIMBA ENGLEZĂ¹

*

ANNEXE: TRANSLATION OF SOME TEXTS IN ENGLISH LANGUAGE²

¹ Întreaga responsabilitate pentru calitatea traducerilor revine autorilor textelor.

² The entire responsibility for the quality of the translations lies with the authors of the texts.

Camelia Burghеле

cameliaburghеле@gmail.com

Spells and enchantment ...bullshit.

Service providers / magical-ritual body techniques and their customers*

Extreme and excessive rationalization of the modern society, but a greater laicization of the church and of the most important religions (excessively interested in every day life and less interested in transcendent, as a consequence of a vast process of secularisation) led, as Max Weber believes, to a loss of magical-mythical spirit or – using a term which has made a career – to the “de-waking of the world” (Gauchet, 1995). German sociologist considers, though, as the final part of his analysis (Weber, 2003), that magic and spelling of the world are not completely lost but the masses feel the need to counteract the “de-waking of the world” orienting themselves towards pseudo-forms of the archaic, authentic magic, this meaning composite forms of religiosity, that have a strong spectacular and emotional component. From a philosophical point of view, this tends to answer to a certain need of “disorder”, of imaginary, of fantastic to counteract to the archetypal structures of the mythical-magical.

Closer to us, the sociologists of the postmodernist society have proved, through pertinent studies, that, somewhat, contemporary man does not want to live in the ideal of the clear reality and that of the modern reasoning, but he wants to experiment the unreal too (manifested visibly through religious delirium, musical effusion and sports hysteria); the desire for magic and fantastic can be felt in the fabulous world of the cinema, in the mystery of advertising, in the mixture of monstrous and strange (clothing, corporeal etc.), in Dionysian sexual excess, in the success of the New Age techniques, in the flea market (vintage), in returning to nature (neo-ecology); this environment creates the perfect premises for that new bewitch of the world that is stated by the post modernism: “the childhood, the past, the fabulous, the memory, the deep

* The translation of the text from page 19. Translation by Andreia Neagu (Moreni).

roots (...) are a vector for the bewitching of the world”, because “the return of all these archaisms marks everyday life” (Maffesoli, 2008: 148).

The explorations of the man of the post-modern community, marked by an acute lack of security in front of the rapid changes for the economical and socio-political environment, generates a reorientation towards what André Juillard and Dominique Camus called “today’s witchcraft”: “the recourse to magic (...) suggests answers to the bad state of the society, having a secure function. (...) Thus, one can understand the practices and the rituals connected to magic as so many individual spaces of the freedom of interpretation and re-interpretation of the dogmatic prescriptions of the Church or of the elitist and narrow conformism of the science...” (Juillard, 1997: 280).

In fact, despite the continuous improvement of the production means and of the lifting of the life standards, man has always lived in between two worlds: the one of normal and the one of paranormal. If the main resort of witchcraft in the remote époques was the man impossibility to explain certain phenomena (meteorological, tectonic, astral), but also of some personal illogical coincidences, in the contemporary world, magic offers solutions to exit from the impasse for those who are marked by everyday insecurity or those who are in a crisis; more, “through magic, modern man does not want to explain the inexplicable, but to overcome and dominate certain phenomenon or personal feelings, through visible and controlled means” (Sandu).

Lately, there is much talk about the phenomenon of decomposition and dissolution/reduction known by religion in the context of globalisation, through the proliferation of parallel religiosity and configuration of a “mystical-esoteric nebula”, which seems to be the base for the religiosity of the third millennium, but which is classified by the specialists as an amount of “improvisations” or “avatars” of the archetypal magic (Repiciuc, 2008). While the imaginary overlaps the Christian elements over the cosmic ones, pre-Christian, the contemporary magic takes the form of some magic-therapeutic, magic-esoteric, para-scientific conglomerates. As a consequence, an important sector of the “mystical-esoteric nebula” is covered by witchcraft, so witchcraft might be invigorated and valued in the contemporary communities.

Besides, the long-term discussed crisis of the modernism involves a de-construction of the old believes in magic and their rearrangement in new forms and formulas (at the level of faith, practice, organisation); then, the great socio-ethnical-cultural conglomerates appeared in the last decade generate miscellaneous formulas of Divinity and their mixture generates new magical formulae (religiosity), that – joined with the uprooting phenomenon (villages’ urbanisation, the

migration from the rural to the urban) – lead to the appearance of a new magical system and, as a consequence, to a new perspective on the magician/wizard image.

In his studies on structural anthropology, Claude Lévi-Strauss defined the triangle of actors involved in magical rituals, naming the participants: the Magician (he is the one who has absolute power), the Patient (whose main quality is the fact that he believes, without doubt, in magical-ritual effort) and the Community (the one who, according to the common cultural code, has complete trust in the efficiency of the ritual) (Claude Lévi-Strauss, 1978); subsequently, Jeanne Favret-Saada refines the actors' scheme, speaking of the bewitched person (practically, the patient or even the client), the wizard (the one who cast the spell) the “uncaster”, “wizard of the wizard”, meaning the character with magical power, called by the patient to counteract the negative spell (Favret-Saada, 1977). Marcel Mauss and Henri Hubert were talking about “the magician and his client”, bringing magic in the field of the management of a lucrative business (Mauss and Hubert, 1996).

Beyond labels, names or taxonomies, it is important to remark that the magic-ritual script divides the collective mental in a well-known manner; the appeal to the “magical solution” is continuously made in an “anomalous situation” (this meaning burst of misfortune, too important and too frequent, a situation that cannot be controlled by human and the end cannot be foreseen [Camus, 2003: 63]); magical practices have remained, as script, intention and ending, relatively the same, but the ingredients, the props or the communication channels have adapted to the modern realities (coal has been replaced by matches, playing cards have been replaced by cyber soft, words by media advertisement); the authority of magic comes from faith, understood both as an individual and social phenomenon and the essence of magic resides in the possibility to act at a long distance and it has as basis the similarity and the magical contagion.

Both the man of the traditional society and the modern one knew that “magic was to change the world” (Riviere, 2000: 128), so they appealed to magic when they wanted to manipulate destiny, to cause prejudice to someone out of envy or jealousy or to heal their health. Insecurity felt in the traditional society was linked to the weakening of the vital force of man, animals or of his economical subsistence means, to the persecutive conception on the evil, seen as personal misfortune, having as an effect extreme states of mind pushed to paroxysm: illness, economical bankruptcy, death, and the repetition of misfortune (without any logical reason, explanation) requires the appeal to witchcraft, (divinatory practices, erotical or therapeutical, where the greater wizard has to cancel the spell cast by a common wizard, using magical means).

The reason of the magic effort is similar for the modern patient, too, different nuances being related to the contemporary daily life: the loss of the job, repetitive misfortune, insecure future, breaking up an erotic relation, the desire to revenge, the doctor's failure in healing certain illnesses.

Witchcraft is an extremely comprehensive phenomenon; a synthesis anthropologically based defines it as "a complex of ideas" (at the level of the existence of a magical force, of a special relation between the wizard and the body of the victim, or of a very probable source for the personal misfortune), a "set of practices" (doing and undoing, bewitching and de-bewitching, rituals and counter rituals), "a complex of effects" (according to the comments of Jeanne Favret-Saada, the process of bewitching is a *witches deal* which has as a main purpose generating misfortune or illness, bankruptcy or, sometimes, even death, and the counteracting process is a dramatic conflict between the bewitched victim and the "good" wizard, the one who casts the counter-spell [Favret-Saada, 1977]), "a complex of experiences" (personal sometimes: illness, death, repeated misfortune; collective, other times). The magical act of dis-bewitching, which follows after a witch crisis is a complex experience felt both by the wizard, victim and the counter wizard; most of the time, the witch crisis has consequences that can affect the whole family, group or community (through the physical or psychical incapacity to work of the victim).

Related to the protagonist of the "witch crisis", we are reminding the researches – which have already become classical – of E. E. Evans-Pritchard at azande Indians: a differentiation is made (it remained "classical" and it is overtaken – willing or not – by the reinterpretation of magic in the context of literature and cinema which exploit the magic-fantastic vein as *Harry Potter* series, *The Lord of the Rings*, *Chronicles of the Narnia*, *Practical Magic* etc.) between *witchcraft* (wizards born as wizards, individualized through the existence of a magical substance in their bodies, so with an inborn capacity to harm, often unconscious, through their own existence) and *sorcery* (the wizard who learns the rituals and consciously and voluntarily apply them, as a result of obtaining of the magical act).

As a consequence of the same mentality, no matter the historical moment, the wizard is perceived as a moral and social authority; differences are connected to features of the character and to the profile, adapted, obviously, to the contemporary times: wizards have always had certain connection to corporations. If in the archaic society the wizards were coming from among the shepherds, blacksmiths, then in the urban context from among the barbers, tailors, doctors, now in the contemporary society most of the witches are gipsy, and most of the magicians have a

certain stage of education calling themselves “soul healers”, “parapsychologist”, “psychotherapist”, “owners of some magical secrets”.

If the traditional wizard lived at the outskirts of the society, ordering the hail or exploiting the psychotropic qualities of the mandrake, had his favourite animals around him (black cats, ants, owls) or has individualised physical features (blue eyes, melanin stains, scars or different disabilities), had the obsession of the devil to whom he had made a pact and was, especially, perceived through deviations from the rules which he allowed himself, the contemporary witch is interested in advertising, she pretends to have famous ancestors, she is rich, exhibiting her luxury, she has specialised offices, especially in the urban area or at the outskirts of the cities, she manages IT very well and uses it in the magical praxis.

Different are the ways of communication to and from the magician: a recent study (Răutu/Mihăilescu/Nicolau/Gheorghiu and Toma, 2002) shows that the media addiction is the one that modifies collective memory entirely, producing hybrid and aberrant forms, with a high risk for the individual and communitarian behaviour; vulnerability of the public space is skilfully exploited and the discourse elaborated by the representatives of the professional witchcraft uses mass media intensively, especially television and the written media. Of all this manifestations adjacent to a vulgar spirituality, witchcraft occupies an important place; the authors of the study we are referring to, notice the great number of gypsy women, mainly in the capital city and at the outskirts of the most important cities, all of them introducing themselves as representative of the white magic, endowed with a divine gift and having clearly defined ranks within an hierarchy inspired from titles of nobles: queens, princesses, all of them members of an universal community.

The active relations between the witch, the patient and the evil spirit who caused the evil become co-occurring at the same time with the establishing of strength reports between the actors. For Jeanne Favret-Saada, these strength reports can be “visualised” and schematised, so that the magical fluid transferred between the angles of the triangle to introduce a system of connections logically articulated (Favret- Saada, 1977). It becomes obvious not only the fact that a devilish magical enterprise, like the one initiated by a bad intentional person, endowed with special powers, can only be cancelled by someone with identical powers, that can only be a witch, but it is underlined also the total trust of the patient in the therapeutic ritual performed by the healing magician. On this occasion, the reports established between the actors become even clearer, the traditional therapeutical ritual being understood in between an act of cultural mediation and a “business”, between a *services provider* and his *customer*.

Marc Augé connects the concept of power, directly, with this uncertainty of the magical borders between evil/good: “the strength of the wizard and of his opposite, aggressor and defender are not considered of different essence. The limit between the so-called illegitimate powers of the wizard and the legitimate powers of the «powerful» human being is uncertain; the notion of legitimacy has a retrospective value and it is expressed judgments of values which often suggest a state of fact, some strength reports”, which then influence the power reports (Augé, 1995: 99).

We found fascinating, in the context, the suggestive example offered by the same M. Augé, about the culture of some south-American Indians tribes, almost reclaiming the temptation of a generalisation: “wizard – the equivalent of the term – is made up of «man» and of an element referring to the specific power of aggression”; in different words, there is an equal quantity of magical force between the “good” magician and the “evil” one; what makes the difference between them is just a rest, an almost quantitative parameter, even mathematical, that make the wizards to be accepted as plus/minus therapists; so that , according to M. Augé, the power of the magician cannot be separated of his identity, being situated within the person, in the society and in the history (*ibidem*, 106).

This kind of analyses, focussed on the levels of an attentive reading of the magic-ritual phenomenon, focussing on its actors, suggest that the magic and its fundamental principle are being preserved, the same as the interest for magical practices; we can only speak about some visible phenomena of acculturation, meaning influences, changes, adaptations, complex phenomena which suppose progressive repetitive actions of replacement, combination, even cultural rejecting and, especially, adaptation to new; the result is the appearance of a new cultural expression (which sometimes can be even kitsch, but not necessarily). We must not forget that Dominique Camus made a typology of the “wizards business” or the cases of witchcraft, “humanising” them in a certain manner, in the same direction as Jeanne Favret-Saada: the motivation and the justification of the magic witchcraft effort, continually, consists of – the same as before – the revenge (connected to the economical or sentimental competition), jealousy (economical jealousy or envy and love jealousy) or, even worse, a combination between the two, jealousy/envy and revenge (Camus, 2003).

It is proved, once again, that the mental pattern of magic has been preserved, as well as the image of the wizard, who remains, constantly, one of the owners of a maximum power, be it from a transcendental source or be it inherited, be it discovered or be it stolen. The theory, ethnologically and anthropologically recognised, states the fact that “it is not considered a wizard

whoever wants to be. For this, one needs to be recognised, to be able to indicate the origins of the powers that he pretends to have, and in the same time to prove his efficiency according to recognised criteria” (*ibidem*, 25).

So, the abilities and the strength of a wizard “most often are gained” or, sometimes, “born”; we notice the poetic license of one of the quoted wizards, as far as the authenticity of a wizard’s power and the “borrowing” or the transfer of it: “it is not like a tune that can be hummed by anyone. You mustn’t talk about it”. Gaining of the magic power can actually be done, in two ways: “either the wizards inherit the powers, which is transmitted within the family, or they learn these powers from other wizards to whom they have no family relation”. There is still a danger: “The more the number of initiates increases, the value of idea of secrecy decreases. The mysterious element, unknown, legendary of power is, suddenly, threatened” (*ibidem*, 39-40). The initiation in witchcraft “it, really, transforms a person, offering him other means of knowledge, perception, and therefore other means of action on the world. This involves the entire existence of a person: the past, the present and the future, as far as all his references will be discussed, because the search for power is performed by going „abnormally”” (*ibidem*, 42).

The choice of the wizard by his renown is a universally valid practice (*ibidem*, 72) but, of course, much augmented by the nowadays media. In fact, for the contemporary society, the best expression to define the magical-ritual zone and/or the witchcraft area is, really, the one of Jeanne Favret-Saada: business. Otherwise, not to forget the fact that the beneficiaries of the magic-ritual effort, are more often called “clients” and not “patients”.

The management of this business has become obligatory: most of the times, the practitioner are seconded by another member of the family (wife, mother, daughter etc, who are running the business, deciding on the distribution of the capital, the investment of the income or the organisation of the work provided. For example, the witches from the outskirts of Bucharest, work together with their daughters, who are considered both disciples and accountants; in the same time, Aliodor Manolea and his wife have, in Bucharest, an office; in order to estimate the real value of their business, we should recall the recent scandal in which they were involved: a client, who was promised to be cured of cancer, paid to Aliodor Manolea 50000 € plus VAT, for a promised cure of cancer (they called it “treatment tax”), and each of the subsequent meeting was to be paid for: 300 € plus VAT. As far as the financial evidence is concerned, the tax has been paid by the client... by bank transfer, under the form of a commercial contract between the psychologists’ firm and that of the client, a contract of management of human resources, respectively, because this would have been the object of activity of the parapsychologist.

The sector of marketing is essential, though, developed according to all the business rules, based on the relation between demand and supply, on the market dynamics. Advertisement is made indirectly, through numerous reportages, investigations, news based on certain cases which are broadcasted thorough all kinds of media, through all kinds of channels, or directly through paid advertisement, especially in the local newspapers, with a certain target, mostly presenting the protagonist and by presenting successful cases, having the value of examples.

Let's make a memory exercise as far as the magic actor / the performer of the ritual act is concerned, a necessary "up-to-date", and recalling a few of his/her hypostases, in fact so many metamorphoses in historical context:

1. The "*doftoroaie*" – a woman who played the role of a doctor for a certain community; "science enlightens the way to progress", stated, in the 50's, dr. Valeriu Bologa, blaming the fact that "doftoroaia" was called to heal; the explanation was linked to politics: "the bourgeoisie took care to prevent the light of the culture to enter" (Bologa, 1956: 9), and the "tingling of parables" about different old women called "doftoroaie" highlights, said the doctor, "the darkness propagated by superstition", suggesting the importance of the role played by "doftoroaie" in community in the last two centuries.

2. The *healer*; in a conference in 1912 a district doctor from Ilfov county wanting to attract the villagers' attention over the progress and benefits of the medicine, contrasting to what he called the "impostors of the village" – "the charmer, the quack or wizards, it is them who you are hastily going when one of you gets sick, and they do not do anything else but to put you on the roads and take your money" (Gâdescu, 1912: 7) – makes, involuntarily, also a list containing a multitude of illnesses (magic or real), that could be treated through magic-ritual performances, such as the disease charm, which prove the trust that, a century ago, the Romanian peasant used to have in *magical uncharming* as a therapeutical remedy. It is remarkable the part where the doctor speaks, sarcastically, about the healers' prestige: "when you are told by the healer what you should do, you do whatever it take, make money out of nothing and you set out on the way. If the doctor tells you that you have a serious disease, you need to take care of yourself a longer time, to go to the doctor regularly, but you say you don't have..." (*ibidem*, 28).

3. The "*baba descântătoare*" (*unchanting old woman*), is constantly present in our traditional culture, probably the most common figure of the healer, the protagonist of the household, domestic magic, with a qualification, most of the times, overtaken from the tradition of the community itself. In the traditional Romanian village, the *baba descântătoare* was often called for different reasons: the returning, the ritual annihilation or manipulation of the disease,

predicting the fate, unbending the spells or increasing beauty or blessing animals. Using diverse ritual props, to which in the mental schemes symbolical roles was associated, the *baba descântătoare* was performing the script of a magic-religious ritual, combined with empirical medical adjuvants, to obtain a psycho-therapeutic effect of balancing.

4. The *soothsayer*; the study made by Cristina Gavriluță proves the fact that an important number of those surveyed (over 60%), think that “certain facts, phenomena, events can be foretold to the people in different ways” (Cristina Gavriluță, 2008: 159) and “practising or using magic or divination has, first of all, a social justification (economical, familiar, legal, professional etc.) (...) and also the human availability to allow other forms of understanding and explaining the existence, other than those offered by the modern science” (*ibidem*, 112); from the authentic traditional forms of “divining the future” (cultural inheritance), found in the traditional phase of the Romanian village, was reached, through an intermediary phase of modern divination (influenced by urbanisation, by the Internet access or by the amplification of some habits and routines encouraged by commercial opening – for example the increased consumption of coffee, necessary in divination), to a “pseudo” industry of “scientific divination” (*ibidem*, 219).

The divination business has as basis aggressive advertisement, and the result the financial profit, the tariffs being variable, “different person, different tariff”, this means higher for VIPs; the quoted author notices that the protagonists indulge themselves in a pseudo-science, denoted through invented academical titles or through exotical gift; through divinatory practices following a certain script, the fortune-teller or the soothsayer build sceneries for the future, according to which the client can change his actions.

5. The *exorcist priest*; the best-known case is of Father Ioan from Poshaga, from the Apuseni Mountains, not only for his remarkable success as far as “removing the devils from man”, but also for the intense publicity of the case (Troc, 1999: 128). The professional definition of the exorcist priest is a difficult one: generally, it is considered that while the licit supernatural is managed by the priest, the unlawful is managed by the witch/wizard, but in this case the functions of the two characters overlap partially, (although they are not encouraged by the church, most of these miraculous healing practices by exorcising are tolerated by the ecclesiastical institutions).

Moreover, if in the place of worship (practically the work place of the priest, the church) the priest is seen as a wizard able to order the devil to leave the patient’s body, outside the church, in the parochial house, where the contact is established, where the appointments are made, and the diagnosis and the treatment schedule, he (the priest) is seen as a doctor: “The crowd waits to enter, as if in front of a consulting room” (*ibidem*, 132).

A sociological/ethnological analyse of the case indicate three sources of the evil, materialised in as many possible diagnosis indicated by the exorcist from Posaga: “life without God, magical acts, the devils’ actions” but “the sufferance of the body is just a secondary manifestation of the soul’s illness” (*ibidem*,134); so, read through this grid, the exorcist’s therapy is situated at the confluence of the three key characters of the healing system: the priest, the one who should heal the person whose life is deprived of the presence of God, the witch/the wizard who should heal the “attacked” by the maleficent magical acts, and the psychiatrist, called to heal the mind darkened by “the action of all kinds of devils”.

6. The *mentalist*; this character is able to read people’s minds and can talk to death persons, using hypnosis, neuro-linguistic programming, the illusionism or other techniques, acting “with the power of mind” or “by the simple exerting of will” as Cristian Gog does (2012, “Spectacolele minții...”), suddenly became famous after winning the reality show “Romanians are talented”; after a first domestic magic-therapeutic debut (he healed his sprained ankle using traditional therapy, meaning old wife’s remedy, to use his own words.), he became a mentalist this meaning “a person who is able to identify and manipulate one or more para-psychological elements of the human intellect” (as he states on his own site); modern mentalists argue that they master certain techniques of manipulation of the individual – situated at the border between normal and paranormal – due to the maximum development of his own mental techniques (telepathy, clear vision, telekinesthesia, precognition, hypnosis, transcendental meditation, yoga).

7. The *parapsychologist* and, generally, the *handlers of the purple flame*; the parapsychologist offers his services – to the VIPs and politicians, especially – of “proximal or distal biotherapy”, as it is the case of Aliodor Manolea, the one who used astrology and bioenergetics in Traian Băsescu’s campaign in 2004 and balanced him psycho-emotionally, what facilitated electoral success for him. But remarkable is the fact that, when the media called him a “wizard”, the owner of the purple flame rebelled, reclaiming the offence in front of the National Audiovisual Council, understanding this categorisation as “offensive” causing image damage...

8. The *quack*, is, most often, associated with the idea of pseudo-therapist, regardless of the era, type of magic or culture; an interesting study by Adrian Majuru, about “wizards, witches, chiromancers, astrologists, soothsayers, and a whole lot of other quacks who pretend, within the last 15 years, to have saved lives and unhappy destinies; (...) it has been noted an often recurrent insistence of the underground magic, able manipulated by weird persons, mostly illiterate, people who manipulate collective unhappiness, exorcising illusory hopes of the better” (Majuru, 2010).

It is visible the fact that a large number of magical actors or pseudo-actors are trying to isolate, to explain, to manipulate a series of individual or collective unhappiness, due to some unexpected occurrences, like divorce or unexpected illness, the loss of the job, bad luck, or of some wonderful events: winning the lottery, for example; all of these have been experienced by the eclectic world of the Romanian urban, always in search for success, fulfilment, financial gain.

Magic formulas from the authentic Romanian countryside (the traditional village) were moulded in traditional ritual forms with a beneficial and rarely maleficent finality, in a well-established mental order, where superstitions represent just a marginal section, while the same magical formulas taken in an urban made-up most of the time of forced urbanization (the colonisation of the town with peasants, brought here to work, effect of the industrialization, commuting, schooling), especially following the cohabitation with groups of gypsies from the suburbs of the cities, lead to a contamination of the magic-mythic ritual believes and practices and a syncretism of scenarios. So, we have, on one hand, the *baba descântătoare*, a character institutionalized within the frameworks of the traditional (rural) collective mental that “untie” a spell using verbalised ritual formulas as charm, in a larger cultural context of the therapeutic spell which requires specific props and proper instruments (household instruments overvalued by attributing magic properties), combined with a wide empirical therapy of the remedy (cure plants endowed with magic, ritual feature); on the other hand, we have the gypsy witch, culturally built on in a different mentality and a different tradition, including a maleficent imaginary, using exotic props (shell, playing cards, tarot cards) and often terrifying (dead hens, black hens, blood, horse hairs, human phalanx) and a specific kit, everything overtaken from the Hindi Asian space, so foreign for the European/Balkan culture, with acts having mainly a destructive goal, in an eminently lucrative performance.

Behind the pompous self built reputation – “the famous astrologist”, “the renowned witch”, “the greatest magician” – often hide dubious characters from the edge of the society, often to be penal incriminated for different forms of derisory occultism by which generate experiments of manipulation of the collective belief (some psychologists speak about a collective psychosis).

9. The *advertisement* witch; lately, newspapers are invaded by advertisements which make up a dubious profile of a character with a certain ancestry in quackery, defined by the same Dominique Camus: when trying to obtain social recognition,

“the wizards who used this type of ads come, generally speaking, from remote areas, they do not have any connection with the environment and they do not like meeting people. They do not have reputation, and they are striving to build, by means of media, a magic capital; (...) by means of advertisement, the quack can boast himself excessively and to praise recipes for which he did not have the right keys to make them active, but which he strives to convert into powers. (...) All the wizards describe the quack as the one who boasts himself through advertisement in order to obtain a clientele that he does not know and that will always refresh thanks to the newspapers advertisement. (...) He invents a qualification and he tries to make it recognised. The real wizard does not invent anything because he is aware of the limit of his power. The quack does not know them because he forces all his limits to gain importance. He is a professional of invention and of exaggeration in relation to his recognized powers” (Camus, 2003: 49-50).

The basic principles of the organization of witchcraft start from the public recognition of the witchcraft existence itself, this being generated by the efficiency of the magic therapeutic act; in its turn, efficiency is based on the actual duration in time of the remedy, on its exoticism and the owner eccentricity. They are resorts through which the illegitimate wizard can build his legitimacy, suggesting that he has magic powers; and the ideal vehicle for the propagation of the information about magical powers owned, essentials for forming a clientele able to bring income, is advertisement.

So, we have the “Almighty Vanessa skillsful when it comes to VIPs’ love”, the “Athena, the healer who facilitates marriage”, the “well-known Rosa (Trandafira), the one who is successful in any kind of problems”, “famous Claudia, the owner of some medicines recently brought from the Athos mountain” or “Mercedesa, the queen of white magic”; in their attempt to become legitimate magic actors and to obtain the recognition of their profession and of their remedies, all of them have arrived from somewhere abroad, where they found old remedies, so their effect is known and checked, but are new for our culture, relying their power exclusively on the exotism of a journey with a pseudo-skill value (we have remarked special preferences for India, Egypt, Asia, the Athos mountain).

There is a kind of a secondary legitimation through advertisement: when the advertisement has been successful and the clientele has been gathered there appears a legitimation of the legitimacy; the witches are invited in “approved” television shows and they build up a new reputation, based on that promotion in TV shows equally dubious...

Interesting we found the linguistic/stylistic approach: there is a “witches style” (Neamtu, 2004), with the activation of certain important feature of the discourse: the iconic level – expressive, dynamic, personal photos, using: the spindle, the cross, the candles, tarot cards, the

crown, or other symbols of the magical powers; the lexical level – the words orbit in the paradigms of the excellence, of the extraordinary, the renowned, of the unseen, associate with proper names with a mythical or exotical resonance, creating a language excessively valued positively, which join archaisms (of the word families of the verbs to cast a spell over, to untie a spell, to cast out a spell, to charm, to cast a spell) with neologisms (epilepsy, paranormal, congress, certified, authorized,), with many superlatives, graphically marked by a series of capital letters; the syntactic-stylistic – the agglomeration of the offered services and qualities, incoherent, with a sophisticated topic, with obvious speaking mistakes (grammatical disagreements, the lack of punctuation signs and of conjunctions) (*ibidem*, 57-69).

10. The *e-witch*, is the modern, contemporary, western, globalized, trendy, digitized witch; we meet her on-line, on portals and sites, on Facebook and Instagram; “Welcome on the official portal of the witches from Romania!”, the visitor/the client who enters www.vrajitoare.eu; <http://vrajitoarele din romania.ro/> is said; as rich as the first one in content as well as in information and advertisement is <http://vrajitoarele din romania.ro/> too; we find here different sections: a list of the witches from Romania (who seem to be all of them gipsies), interviews with the most famous witches (some of them translated into English...), an international perspective (a kind of an exchange of experience with witches from other countries, for example with “a French hereditary magician”), thanks, messages, even a window of directed rituals, including “rituals for making money”, “ritual for making a man impotent”, “ritual for removing wrinkles”, all of these revealed, with indulgence, by famous witches (Sunita, Amalia, Vanessa, Olga, Brățara, Lucica etc.) and even the most intense rituals of black magic.

The clients of the modern gypsy witches from the outskirts of the cities are the persons marked by abnormal situations which generate a feeling of insecurity related to the “difficulty of the everyday life, sprinkled with obstacles more or less familiar”, feeling which “can increase suddenly reaching a level of intolerable, unbearable. This happens when all the elements – components of a normal situation – get out of man control, and of the persons he usually appeals for help. From this moment on, the situation becomes abnormal”, meaning “an eruption of the misfortune, too important and too frequent, that cannot be controlled by the man and for which he cannot foresee the ending” (Camus, 2003: 63).

11. Finally, we find out about a magic “operator”, the last generation, both a kind of a magician, and “an expert of the human relations”, the one who – similar to the character depicted by Ioan Petru Culianu – deals with public relations, propaganda, sociological surveys, counterintelligence, espionage, advertisement, that is the operator who practices magic as a form

of “manipulation technology”: it is the climate in which the last elections were won by Klaus Iohannis, in the analysis by Nicu Gavriliuță (2015: 146 *and on*);

“Essentially, SDP¹ campaign to the 2014 elections was a failed political project to manipulate the activity of a collective subject (...). The effect of the magical manipulation was the opposite (...). Both political parties counted on the help of modern magic – as would Ioan Petru Culianu say today. It is about television, facebook, social networks, internet, SMS. All these fulfil the old dream of the respectable magic: to defeat space and time, to make possible the ubiquity of the human being, to communicate to large distances, to fly through air etc.” (*ibidem*, 149).

A brief inventory of the magic actors, older or newer, makes us to notice a high degree of preservation of the principles of organisation of the professional activities of magic/witchcraft/divination and of the professionals, half-professionals and quacks in the field, just with a natural modernisation and with slight mental slides, without essential changes in the logic of the relation of the human being to the illicit sacred, obvious in the desire to manipulate the destiny and to turn it in favour of the client or in the activation of the management mechanisms of the magic power from the specialized actors.

After all, after centuries of magic, the faith in magic is recognisable in the faith in the magic powers of the actor; the two entities are interrelated each other: witchcraft exists because we believe in it, we believe in it because we believe in the power, the gift and the qualities of the wizard, who configures in this way his capital of power and all this systems of representation and legitimisation of faith in spells and witchcraft, in magicians and magic, in soothsayer and predictions, recognized by the modern man who appeals to the ritual, explains the ontological basis of the magic/witchcraft with all its constitutive elements.

The environment of the magic-ritual act and the services offer of the providers adjusted to the current times: written ad or the audio-visual advertisement “sell” stories about unhappiness and failures, about danger and unfulfilment which, after the witchcraft specialist’s intervention, are transformed in success stories, with happy endings, used, by propagation, in order to expend the clientele network and to increase the performer’s income; this is the only way to explain why the hatred of divorce can transform itself in the happiness of marriage, the bankruptcy is turned and prosperity is reached, the single girl will find her prince (even if she finds on

¹ Social-Democrat Party.

www.sentimente.ro), the drunk husband becomes the loving husband, and the envious enemy becomes the most faithful friend; “guaranteed result”, as the ads say...

The clients who appeal to the force of the witch/wizard are almost the same as ever: “certain persons who feel powerless – for example in from of a series of major problems or of the irruption of the sudden uncommon brutal and serious something – they will look for those believed to have the mission to intervene where any kind of action done by others failed” because the witchcraft “ordinates and clarifies a situation which a series of successive failings of interpretation and action normally met in our society have been made it all the more intolerable” (Camus, 2003: 217).**

BIBLIOGRAPHY

- Augé, Marc, 1995, *Religie și antropologie [Religion and anthropology]*, București: Jurnalul Literar, translation in Romanian by Ioan Pânzaru.
- Bologa, Valeriu, 1956, *Despre vrăji, doftoroaie și leacuri băbești [About spells, doftoroaie and ancient remedies]*, București: Editura Științifică.
- Camus, Dominique, 2003, *Puteri și practici vrăjitoarești. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie [Powers and witchcraft practices. Investigation of current witchcraft practices]*, Iași: Polirom, translation in Romanian by Muguraș Constantinescu.
- Favret-Saada, Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris: Gallimard.
- Gauchet, Marcel, 1995, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei [Disenchantment of the world. A political history of religion]*, București: Editura Științifică, translation in Romanian by Vasile Tonoiu.
- Gavriluță, Cristina, 2008, *Socioantropologia proceselor divinatorii [Socio-anthropology of divinatory processes]*, Iași: Editura Institutul European.
- Gavriluță, Nicu, 2015, *Mit, magie și manipulare politică [Myth, magic and political manipulation]*, Iași: Editura Institutul European.

** The text, with few amendments, is also part of the volume entitled *From spell to imposture. An anthropology of contemporaneous supernatural*, emerging soon at Editura Institutul European (European Institute Publishing Company), Iași, at the moment of submission of the text to the *Yearbook of Prahova County Society for General Anthropolgy*.

- Gâdescu, Petre A., 1912, *Descântătorii. Vracii sau vrăjitorii* [*The unchantings. The sorcerers or the wizards*] (Conference), București: Tipografia M. S. Niculescu.
- Julliard, André, 1997, „Urgia sorților. Vrăjitoria zilelor noastre în Franța” [“The urge of destiny. The wizard of our day in France”], in Robert Muchembled (ed.), *Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi*, București: Humanitas, translation in Romanian by Maria și Cezar Ivănescu, pp. 274-323.
- Lévi-Strauss, Claude, 1978, *Antropologia structurală* [*Structural anthropology*], București: Editura Politică, translation in Romanian by J. Pecher.
- Maffesoli, Michel, 2008, *Revrăjirea lumii. O etică pentru timpurile noastre* [*Re-enchantment of the world. An ethics for our times*], Iași: Editura Institutul European, translation in Romania by Elena Gabriela Stoian.
- Majuru, Adrian, 2010, „Pericolele practicării ocultismului asupra sănătății mentale” [“The dangers of practicing occultism on mental health”], <http://www.e-antropolog.ro/2012/02/pericolul-practicarii-ocultismului-asupra-sanatatii-mintale/> (accessed at 28.02.2018).
- Mauss, Marcel and Henri Hubert, 1996, *Teoria generală a magiei* [*The general theory of magic*], Iași: Polirom, traducere in Romanian by Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu.
- Neamțu, Carmen, 2004, *Stilul publicistic* [*The publishing style*], Arad: Mirador.
- Răutu, Radu, Vintilă Mihăilescu, Viorica Nicolau, Mircea Gheorghiu and Valentin Toma, 2002, „L'Expérience du sacré dans la société roumaine actuelle”, în *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, tome 39/2002, București, pp. 124-126.
- Repiciuc, Ioana, 2008, „Avataruri contemporane ale magiei populare” [“Contemporary avatars of popular magic”], in *Philologica Jassyensia*, Iași, pp. 623-631, http://www.philippide.ro/distorsionari_2008/623-631%20REPCIUC%20Ioana.pdf, (accessed at 28.02.2018).
- Riviere, Claude, 2000, *Socioantropologia religiilor* [*Socio-anthropology of religions*], Iași: Polirom, translation in Romanian by Mihaela Zoicaș.
- Sandu, Dan, „Vrăjitoria și practicile magice, forme suspecte de religiozitate” [“Witchcraft and magical practices, bizarre forms of religiosity”], <http://www.dansandu.ro/pdf/carti/vrajitoria-si-practicile-magice.pdf> (accessed at 28.02.2018).
- Troc, Gabriel, 1999, „Exorcism și vindecare în Biserica Ortodoxă” [“Exorcism and healing in the Orthodox Church”], in *Caietele tranziției*, nr 2-3/1998-1999, Cluj Napoca.

- Weber, Max, 2003, *Etica protestantă și spiritul capitalismului* [*Protestant ethics and the spirit of capitalism*], București: Antet, translation in Romanian by Alexandru Diaconovici.
- , 2012, „Spectacolul minții. Secretele mentalistului Gog de la «Românii au talent»” [“The show of mind. The secrets of mentalist Gog from «Romanians are talented»”], in *Semnele timpului*, <http://semneletimpului.ro/social/psihologie/spectacolul-mintii-secretele-mentalistului-gog-de-la-romanii-au-talent.html> (*accessed at 28.02.2018*).

Ioana-Ruxandra Fruntelată

i.frontelata@yahoo.com

Hypostases of the human body in the culture of war*

For the archaic man (“primitive”, “savage”, “man of the folk”, *homo religiosus* or any other name we would use for the person who lives in a community formed both by the visible and invisible, by passing time and eternal time, and by the living and the dead and who is ruled by unwritten laws which are as strong as a “second nature”), his body is part of the familiar space and serves him when he wants to position himself, to measure or act on space, to move or advance. Classical ethnological and cultural anthropology studies teach us that archaic man has a cosmic vision upon the universe and in his vision, body itself is seen as cosmos, *i.e.* an organized world invested with intangible attributes by means of the particularly human faculty of symbolization¹.

It is interesting to explore up to what point the conception on body as metonymy of the cosmic-like space (body – house – village – country – world) is preserved and to what extent it is modified in the culture of modern war which implies dislocation, messiness, suffering and violence among other germs of chaos.

As a constant listener of Romanian accounts on the Second World War and a long time researcher of the informal culture of war, on which I have written a book and several papers,² I

* The translation of the text from page 37.

¹ See a very synthetic outline of “body representations in time and space” in “ethnographic literature” (Galiner, 1999: 172) in Pierre Bonte, Michel Izard (coord.), *Dicționar de etnologie și antropologie* [*Dictionary of Ethnology and Anthropology*], 1999, Iași: Polirom, pp.172-175.

² *Narațiunile personale în etnologia războiului* [*Personal Narratives in the Ethnology of War*], 2004, Bucharest: Ager; “Games of Memory. Personal Narratives of Romanian World War II Veterans”, in *Ethnologia Balkanica. Journal for Southeast European Anthropology*, volume 19/2016. Klaus Roth, Asker Kartari (eds.), LIT Verlag, Berlin, Wien, Zürich, 2017, pp. 309-322; „Primul Război Mondial oglindit în versuri țărănești” [“The First World War Mirrored in Peasant Verses”], in *Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”*, Academia Română, Serie nouă, volume 26, 2015, pp. 217-228; „De la manuscris la carte. Jurnale și «versuri» de

have considered two hypotheses regarding the perception of human body during war: the first one would be that war adds to body perception the burden of a “war body” which becomes an organic part of the veteran’s body. In the same way the warriors of the *Iliad* were identified by the armour they would wear (see, for example, the case of Achilles and Patroclus), the “war body” adds a new cultural dimension to the body perception which is already culturally thick in the *ethos* of archaic man. In the words of Paolo Giordano, author of a 2012 novel inspired by his visiting a camp of NATO Italian soldiers in Afghanistan (Gulistan valley): “... thirteen months after the epilogue of the mission, Egitto is still wearing his officer’s uniform. Two medals hang on his chest, right at heart level. He has thought a few times to escape among civilians but the military uniform has stuck to his body inch by inch, sweat washed out the colour of the fabric and painted the skin under it. If he undressed, he is sure of that, he would also take off his peel and as he is embarrassed enough when he is naked, such an exposure would be more that he could bear. And finally, why would he do something like that? A soldier never stops being a soldier” (Giordano: 9).

The second hypothesis (which would support the first one if it were validated) presumes that war combatants experience a kind of “de-corporality” resulting out of constant and intense deprivation (missing sleep, food and so on) and also out of identification with the suffering, dismembered body of the Other on the battlefield. In ethnographic literature, de-corporality experiences are described as familiar to members of traditional communities, shamans being the generic protagonists of such experiences. In the “culture of peace”, experiences of transcending one’s body bring balance to their actors and help them find one or more of their lost souls abducted by maleficent magicians or divine beings. Is there possible for that traditional function of de-corporality experiences to be still preserved (at least part of it) in the culture of war?

I intend to check the validity of the two hypotheses by studying the expressions of body perceptions in a micro-corpus made of three documents: a frontline diary dating back to the years 1942 and 1943 and published in 1999, which belongs to a member of the Romanian rural

front” [“From Manuscript to Book. Frontline Diaries and Rimed Chronicles”], in Cristina Bogdan, Alexandru Ofrim (coord.), *Pentru o istorie culturală a cărții și a practicilor de lectură*, University of Bucharest Printing House, 2015, pp.409-420; „«Eroul necunoscut» - un profil etnologic” [“Unknown Hero – an Ethnological Profile”], in *Studii și comunicări de etnologie*, Tom XXVII/2013, Sibiu: Astra Museum, 2013, pp.72-82; „Jurnale din Belgrad” [“Belgrade Diaries”], in *Sinteze*, vol. 6/1999, edited by Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, Bucharest, 2000, pp. 28-34.

intellectual class, Mihai Bălaj³, and two ethnological documents obtained by textualization and contextualization of two oral accounts that I recorded in 1996 in commune Băuțar, Caraș-Severin district, from two war veterans named Gheorghe Găină and Bucur Oprea.

Mihai Bălaj was born in 1909 in a family of poor peasants from the village Roșiori (Satu Mare county) and after graduating from the Normal School for Primary Education in the town Oradea in 1930 he worked as a teacher in a few villages in northern Transylvania. He was called up on July 5, 1942 as a second lieutenant of 10th mountain battalion from Sighetu Marmăției, which served in the avantgarde of the 2nd Mountain Division. His battalion marched to the Caucasus mountains, taking part in the battles at Kisbrun, on Hill 910, at Nalcik, Orjonikidze, Alagir and Zran valley. During the siege of Stalingrad, the 2nd Mountain Division, subordinated since 23 August 1942 to the German 1st Panzer Army, blocked the Caucasus passes in order to secure the field for the German troops. After the defeats on the river Don and at Stalingrad, the battalion of Mihai Bălaj withdrew through Kerçi pass at the cost of many human losses and stayed on the frontline in Crimeea until 1944 but the author of the diary came back to Romania in November 1943 after an episode of hepatitis. The entries in the diary begin on 5 July 1942 and end on 21 May 1943. Back in his homeland, Mihai Bălaj served as an adjutant officer with the sedentary part of the 10th mountain battalion in Hațeg, until the demobilisation on 10 May 1945. In 1951, during the hard years of the communist regime, he was expelled from the education system because he had fought on the eastern front against the Soviet Union. He was accepted back in 1952 and expelled again in 1958. He earned his living as a chief of the supplies department of „Seineana” Yeast Factory in Seini, Maramureș county until 1962. Then he was reintegrated in the education system, he qualified as a gymnasium Romanian language and literature teacher and retired in 1966. He wrote the monographs of the school and the choir in Seini and published several articles on important figures of the Romanian history and culture (Căpîlnean and Rusu, 1999: 5-11). He passed away in 1976 without having published his front diary, which “he kept hidden at the risk of loosing his freedom in the years of the communist regime” (*ibidem*, 11).

I consider that the diary of Mihai Bălaj is representative for the mentality of the “man of the folk” because the author is – by birth and family – a man of the Romanian traditional village at the beginning of the twentieth century and by education he adheres to a national war ideology

³ Mihai Bălaj, *Jurnal de front (1942-1943)* [*Frontline diary - 1942-1943*], 1999, Vasile Căpîlnean and Viorel Rusu (eds.), Baia Mare: Gutinul.

and also he is familiar with a “poetics” of writing about war which makes his discourse rather formal and “politically correct”. Nevertheless, it is remarkable to find in a document such as Bălaj’s diary deviations from the conventional tone that occur when the officer is too overwhelmed by the experience of war to filter his feelings through language and yet his writer’s skills enable him to put into words what he has seen and endured.

I had the chance to record on 5 and 6 April 1996 two oral accounts on war of two veterans who had served in the same battalion with Mihai Bălaj, Gheorghe Găină and Bucur Opruț, from commune Băuțar (Caraș Severin county), both of them born in 1920 (Fruntelată, 2004: 127-141). Gheorghe Găină was a chief radiotelegraphist of the 10th mountain battalion and took part in the war on the eastern front until the end of November 1942 when he was wounded at the left knee by fragments of a missile in a forest where he had hidden with his radio, during the battles in the Zran valley. He was evicted after he was wounded and traveled to a hospital in Lemberg (the German name of the Polish town Lwów) where he remained for eight weeks during which four missile fragments were removed from his leg. Then he returned to his “garrison” in Romania and after a few months he was discharged. He had a diary on the frontline and he actually wrote in it daily but I could not see it, as he said he had given it to somebody and it had not been returned to him.

Bucur Opruț, a farmer and carpenter, fought during the war as a sergeant and machine gun shooter in the 10th mountain battalion. He fought until the last Romanian soldiers withdrew from Crimeea in May 1944. He went through all the harsh battles that Mihai Bălaj accounts for in his diary and escaped “without even a bruise” from desperate situations. He reached the Romanian shore at Constanța, on 29 May 1944, aboard the German boat “Frankfurt” and because he was a qualified carpenter and he had already fought for almost three years he was called up in Hațeg area at a workshop until the end of the war.

The diary of Mihai Bălaj and the accounts of Gheorghe Găină and Bucur Opruț are comparable as samples of “close range history” because they present personal experiences from the same campaign in which they took part (Gheorghe Găină and Mihai Bălaj up to a point, Bucur Opruț until the end) as combatants in the same battalion. By reading through the three texts, we understand that the chronologically ordered and precise entries of Mihai Bălaj are completed by the memories of the veterans from Băuțar which are more diffuse but express very powerful feelings. It is as if Mihai Bălaj had drawn an outline and Gheorghe Găină and Bucur Opruț had added the colour while working all three at the same painting. Within the frame of the picture, I intend to pick just some elements which allow me to formulate a few observations upon

the representation of the body of the “archaic man” (in this case, the man from the Romanian traditional rural community of the twentieth century) in the culture of war.

War routine

The rhythm of life in the Second World War has to match the condition of combatants who are always on the road and far from home and is found in analogies with familiar situations from the soldiers’ native villages. On Friday, 25 September 1942, Mihai Bălaj writes: “Clear sky and warm. The soldiers are working in a rush to finish their shelters in the ground (*bordeie*). Of course, the ones who stay behind, for those who are in the first line have to watch out. By day, the latter get out of their shelters too, bask in the sun camouflaged in the fields of corn or sunflower, eat flower seeds and dream about their villages, about harvesting maize or picking grapes and who knows what. The enemy is giving them a break now. From time to time, a bullet whistles by their ears or a missile explodes nearby. They don’t even flinch. They remain calm. They are so used to that (...) How can you go to sleep at five thirty p.m.? (...) A few soldiers still can’t sleep. They sit around a fire, remembering their gatherings for getting corn off the cob and they sing: Oh, mountain, beautiful fir tree / Please bend down your top / For me to get up in it, / And look into my village / To see my house and my belongings, / My little children and my woman / The children would ask about me / «Mother, when does dad come home? / Write to him to come / From Caucasus, from the military camp» / «Oh, children, be quiet / For your mom will do anything for you» / «You can do a thousand things for us, mom / As our dad won’t be here / Dad takes us in his arms / And kisses our faces / And he puts us on his knee / And kisses us on our foreheads»” (Bălaj, 1999: 62-63).

On Wednesday, 7 October 1942, the soldiers “are digging their shelters” “barefoot and wearing only their shirts” because the time is “admirable”; “These people are worth admiring as for more than a month they have been staying more in the ground than outside, burrowing constantly as gophers do to create a comfortable shelter and protect themselves against the bullet rain falling day and night over their heads. These people are worth admiring as for 40 days they have been staying in strain and watching the enemy during day but also by nights wrapped in thick dark fog, lasting for 12 hours at this time of the year. These people eat only two times a day and actually only at night because on daylight there is no way to get to them for fear their position would be exposed” (*ibidem*, 67).

On Friday, 23 October 1942: “It is cold. A thick frost fell last night. I walked because on horseback my legs were totally numb with cold. By day it is sunny, but a «sun with teeth» as it is the saying when it is cold. The soldiers have undressed and they are shaking out their clothes and are washing themselves (...) In the evening, combatants receive chocolate, brandy and cigarettes and also reserve rations. Although it is cold, we sleep outside in the holes we have dug and over which we have put a tent leaf, sacks, corn stalks to prevent being frosted over” (*ibidem*, 76-77).

The battalion covers very long distances every day: “We had to march 43 kilometers a day. We would do the whole distance in one day. You were not allowed to sit down until you have marched 43 kilometers. We would march day and night continuously. After 43 kilometers we would have a two hour break. That was for eating, for a little rest, for changing our socks, a cold bath for the feet, we would try to find a place where we could do that. We would march by day and by night. (...) While marching on, four soldiers in the group would stay together and they would support each other’s armpits. And two would sleep and two would lead. You would march with your eyes closed, sleeping. You would dream. And these two would lead you. Then the other two would get asleep and the first two would lead” (Gheorghe Găină, in Fruntelată, 2004: 132).

Deprivation and Suffering

On Friday, 7 August 1942: “A terrible wind blows and the heat is great. The dust is raised by wind and soldiers and darkens the sky. The dust is black and covers the people in thick layers so that you can hardly recognize their faces” (Bălaj, 1999: 35).

The combatants are very thirsty but also they are starving: “during the march what I can say is that we would not receive water, we would march, there was this plain, well...; we marched as long as two weeks in a row and we didn’t find any creek, any pit. They would come with the barrel of water and bring us some, because it was very hot, in June, July. It was hot and we were given less than a shell (steel bowl) of water a day. That was all. You could just wet your lips with that. You could not hydrate yourself, nothing to eat, nothing. Little by little, we reached a place where there were pools. Pools, still water, with green cloth (vegetation) over it as if frogs were there. We would go there and we did not have place enough to stay and drink water. I thought somebody would get ill. But nothing happened. You would drink from wherever you found water, as we could do nothing else. (...) There was misery” (Gheorghe Găină, in Fruntelată, 2004: 132). “We would march for days and days and we could not find water at all. We did not

have where to drink from. There was sand. As hot as it was, we would march with our (gas) masks on because otherwise the sand got into our eyes. Even horses were put plastic sheets over their eyes” (*ibidem*, 128-129).

“I almost fainted of starvation. You could not resist. It was tragic, really tragic. At night, all night, as long as the night is, without fire because fire would have been a target, they would shoot at us. There in the snow, we were dancing there (not to freeze)... God forbid... You couldn’t do anything because a fire would have been a target. (...) at Petrovskaja, in eight days I had only four potatoes to eat. Eight days... (...) I rode my horse for three hundred and fifty kilometers (during which) I didn’t eat, I didn’t drink. I sat all the time in the saddle. I got rotten there on the saddle, my back and everything, absolutely, I could endure no more.”⁴

Mihai Bălaj writes down on Sunday, 30 August 1942: “I hardly realize it is Sunday. For a few days I haven’t even washed my face. I am dirty. I have not taken my boots off for a week and I sleep with all my clothes on and weapons by my side” (Bălaj, 1999: 51).

On Wednesday, 28 October, 1942: “There is thick fog in the morning. Last night I slept in open air, covered only with my raincoat and lying on a hay bed. Trifu puts his arms around me to keep both of us warm” (*ibidem*, 80).

The terrible cold and deprivation of rest and hygiene are devastating: “In the month of August, a snowy and freezing weather started to get to us. What can I say, you could not undress at all. You would wear your trench-coat all the time, with your belt put tight. And we could not take off our boots and we didn’t have a place to sleep. A few of us were taken on a high ridge to defend the position and there was a lot of snow. There was snow and you could not drink water because everything was frozen. We would get lots of tree branches and we would lie on those branches not to sleep on bare snow. Lice would eat us alive. So many lice were there... During the night we would lit a small fire with forest branches and as freezing as it was, we would take off our shirts and even the officers – second lieutenants, lieutenants – who had assistants would have them put their shirts near the flames of the fire and lice would fall down and crack. Our backs were sore and scratched and our feet were frozen. We hadn’t taken our boots off for a month and a half, you did not have a place to sit down in that snow” (Gheorghe Găină, in Fruntelată, 2004: 129).

“Our soldiers often fought with bare feet, ragged, without expensive jackets and fur coats but they fought anyway. After marches of 60 kilometers we would occupy our position without a

⁴ 04.06.1996, transcribed by Ioana Fruntelată.

moment's rest. Nobody asked the soldiers if they had changed their shirts once in 6 or 7 weeks or if they had cleaned themselves of lice. All the soldiers and officers, the battalion commander included were infested with lice" (Sunday, 14 February 1943) (Bălaj, 1999: 114).

"With that freezing weather, the wounded would die and you couldn't ... at the cost of your soul to undress, to go for some privacy, you had no place, no place... Yes. It was not about the bullet or the first front line. That was a mere trifle. The misery. Yes. Very difficult. God forbid a war should come, as they don't know what war is. I have already told you. War is not about the fact that another man could kill you and all that. No. It's not that. War is misery" (Bucur Opruț, in Fruntelată, 2004: 136).

After enduring the harsh weather in the winter of 1943-1944, the survivors of the battalion made it to Crimeea: "When we were taken to Crimeea, the spring was near. March, April. Pieces of flesh as thick as a finger fell from our bodies. We couldn't march any farther and we couldn't walk at all and a plane was sent to bring us a kind of wool stockings, as we would say. We couldn't budge from there. Everything, ears, nose, feet, nails, all our flesh would peel from us as the cold had cooked it. We passed into the year 1944. (...) there was a big gathering and general Dumitrache was there. He was the commander of the 2nd Mountain Division. He told us: «You will go home, those of you who will make it. (He utters the words emphatically) You do not have words to tell what you have been through. You will not have words to tell what you've been through»" (*ibidem*, 139).

Body and death in the "hell of war"

Although it is a matter of fact at time of war, the dreadful sight of corpses spread everywhere in the front area and never prepared for burial as dead bodies should be in traditional communities deeply concerns the combatants: "On a road I see 4 dead Germans who are not buried. Their bodies have gone black. I talk with comrade Trifu and tell him: «Listen, Ioan, I wouldn't want to remain in a ditch like that. I ask of you to take care of me, irrespective the situation you are in, to make a coffin for me and bury me as a human and a Christian. I promise I will do the same for you, if something bad should happen!» He makes the promise to me" (Bălaj, 1999: 27 [Monday, 27 July, 1942; the date in the diary is incorrectly spelled as 28 July instead of 27]).

The ones who stay alive retrieve and bury the dead: "We find dead men in ravines. It is difficult to retrieve them. The dead are put on horses to be taken down to the camp. Now they are

descending with second lieutenant Tutelea. When major Busuiocescu sees him wrapped in the tent leaf, he goes and kisses both his cheeks. He was an elite officer of the Battalion and a distinguished teacher” (*ibidem*, 89 [Tuesday, 1 December, 1942]).

On Monday, 26 October, 1942 Mihai Bălaj presents an apocalyptic image: “After crossing the river, we saw a lot of dead men and horses on the road. Huge holes dug by shells. A fallen Russian is still alive. Another one has his head caught in a fence. Another one was burnt, it is hard to say that he was a human once, etc. (...) We slept buried in trenches overnight. We haven’t eaten warm food for two days. We are physically drained and consumed by emotions. We have been lit all night by the fire coming from some rig burning with fantastic flames ...” (*ibidem*, 78-79).

On Wednesday, 3 March 1943: “By 11 o’clock the village had been cleaned and piles of corpses were lying everywhere. The artillery and cannons have mutilated the bodies horribly” (*ibidem*, 124).

After a battle in Zran valley, during which he fires his machine gun until he is out of ammunition and manages to grab a magazine (of bullets) from the hand of a dead comrade, Bucur Opruț realizes that he is under shock: “If I tell you this, maybe you don’t believe me... From time to time I was looking over my shoulder to find out who is pulling my neck. And nobody was there. Who is pulling my neck? Nobody. The helmet strap. My hairs had been raised and the strap was pulling me here. Tragic. Really tragic” (Bucur Opruț, in Fruntelată, 2004: 135).

When he was wounded, Gheorghe Găină experienced physical weakness but also perfect lucidity: “I couldn’t utter a word, I was fully aware of everything, I knew what they were asking me but I could not speak. I thought that could be because I was dying but then I wouldn’t have been so aware of everything. But I couldn’t speak at all for a few minutes. I couldn’t utter a word” (Gheorghe Găină, in Fruntelată, 2004: 131).

On Friday, 1 January 1943, Mihai Bălaj writes in his diary: “We leave behind all our dead ones!” (Bălaj, 1999: 99). His lamentation might open for us a path to understand the perception of body in the culture of war in relation with the cosmic pattern characteristic to archaic mentality. On one hand, due to the military routine that helps them cope with situations beyond our worst imagining, the combatants compare the foreign land with their home land and while they are hiding in a corn field they are able to think about harvesting time in their villages. On the other hand, the blood they spill and their bodies remaining in the ground are consecrating the place where they die in the same way ritual sacrifices may consecrate a conquered land: “The fight of those who endure the misery of the battlefields, the blood of so many wounded and our dead ones

who have been taken away forever from the bosom of their mother land require for a righteous compensation” (*ibidem*, 58-59 [Thursday, 17 September 1942]). Therefore the construction of the “war body” observes the cosmic model by their physical remaining in the land of the enemy and the consequence of that sacrificial act is a symbolic “familial” relationship that is embedded in the memory of the combatants. As far as I could notice, the “obsession” of war is translated most frequently into a repertory of memories shaped in narrative form. The “body of words” makes possible for veterans to survive after the “descending in Hell” they experienced during war.

The second hypothesis that I have formulated implies exploring the de-corporality experience resulting out of feeling one’s body as an indistinct part of the mass of surrounding suffering bodies and out of repeated and intense deprivation. I think that a more complex investigation exceeding the purpose of this paper and employing concepts of (at least) medical anthropology, ethno-psychiatry and anthropology of the sacred is needed to check the validity of such a hypothesis and compare the experience of individuals facing war horrors with ecstatic experiences from ethnographic literature. At this point of my research, I can only assume that the state of “de-corporality” during war might be the result of a psychic tension similar to that experienced by the religious individual from traditional communities. From an outsider point of view, extreme violence and intense deprivation affecting a whole army seem to blow up the very mechanism which makes human beings function. Nevertheless, if we appeal to the insider’s experience expressed in the verses of poet Radu Gyr, himself a participant in the Second World War on the eastern front, we could presume that one of the “solutions” to get over the horror of war is exactly the understanding of that horror in terms of religious feeling: “Hurray! We spring out of holes and of ditches. / Hell is shaking its chains and outreaches. / Iron angels like some giant crosses / floating over the tar afternoon / pour only rocks and logs on platoon” (Gyr, 2016: 26).

BIBLIOGRAPHY

- Bălaj, Mihai, 1999, *Jurnal de front (1942-1943)* [*Frontline diary*], Baia Mare: Gutinul.
- Căpîlnean, Vasile and Viorel Rusu, 1999, „Cuvinte despre omul Mihai Bălaj” [“Words on the man Mihai Bălaj”], preface to Mihai Bălaj, *Jurnal de front (1942-1943)* [*Frontline diary*], Baia Mare: Editura Gutinul, edition by Vasile Căpîlnean and Viorel Rusu, pp. 5-11.

- Fruntelată, Ioana-Ruxandra, 2004, *Narațiunile personale în etnologia războiului* [*Personal Narratives in the Ethnology of War*], București: Ager.
- Galinier, Jacques, 1999, “Corp” [“Body”], in Pierre Bonte and Michel Izard (coord.), 1999, *Dicționar de etnologie și antropologie* [*Dictionary of Ethnology and Anthropology*], Iași: Polirom, translation from French into Romanian coordinated by Smaranda Vultur and Radu Răutu, pp. 172-173.
- Giordano, Paolo, 2014, *Corpul uman* (roman) [*The Human Body*], translation from Italian into Romanian by Vlad Russo, București: Humanitas Fiction.
- Gyr, Radu, 2016, *Crucea din stepă. Poeme de războiu* [*The Cross in the Plain. War Poems*], București: Blassco.

Andrei Roșca

andrei.rosca97@gmail.com

The left path. The symbolistic of archaic ethics*

Preliminary clarifications

We consider necessary the following observations to clarify the context and the meaning of a few terms used in this paper. We assign these clarifications axiomatic value, as a thorough discussion of their pertinence outside our demonstration is not the subject of the following text:

Considering that the basis of traditional cultures implies a total and – in some sense – forced participation of the individual, it is important to nuance that, for this kind of mentalities, *the essence is previous of the existence*; this axiom implies *the acceptance of the human existence to be framed in some cultural patterns*, those coordinating the fundamental side of existence; Mircea Eliade tones this idea in this way: “FOR *homo religiosus*, the essential precedes existence. This is as true of the man of ‘primitive’ and Oriental societies as it is of the Jew, the Christian, and the Moslem. Man is what he is today because a series of events took place *ab origine*. For *homo religiosus* real, authentic existence begins at the moment when this primordial history is communicated to him and he accepts its consequences” (Eliade, 1963: 92).

Also, the adjective “archaic” is not used as a temporal qualification. It rather suggests the fact that the community defined as “archaic” is permanently connected to a transcendent level; this kind of community is described, in some sense fundamentally, by acts that are justified by the relations with some deity and the transcendent beliefs. Therefore, the concept “archaic man” is similar to that of “*homo religiosus*”, the latter belonging to Mircea Eliade’s terminology. More, the term “archaic man” implies a sort of archetype, but not exclusively independent of the experience; the concept suggests that the so-called “archaic” man is anchored in ritual

* The translation of the text from page 59. Translation revised by Ioana-Ruxandra Fruntelată.

manifestations, some magical and pagan acts, which expose a relation with the transcendent/the divinity, no matter how that is conceptualized.

The following generalizations do not support an empirical character, which would refute the judgment. The generalizing character of the following expressions implies the affirmation of the common character and the probability – which could be converted into a certainty – that each member of an archaic community is reported to some conventional values accepted by all the community members and he shares the same beliefs as others. More than this, the text doesn't want to reduce and fix some essential characteristics, but to highlight some specific landmarks of the archaic existence.

The concepts “transcendental” and “transcendent” have got a metaphysic connotation. The first one means the intrinsic deepest level of human existence, representing all that is before knowledge, and the second one represents all that is above knowledge, implying the divine sphere according to which the archaic man lives.

*

This paper will evaluate the concept of “left” as it is defined and used in generic archaic communities. The traditional context of existence works, in this respect, in some interesting way, because the spatial landmarks (right/left; east/west) are related to the temporal ones (light/dark) all of them being grounded in the ethic distinction between good and evil. My hypothesis is that the process of selection and creation resulting in such binary structures as the previously mentioned ones is justified by ethic oppositions. Finally, I argue that the process explaining all human acts (and which creates the culture also) is marked by a qualitative investment, by which individuals manifest their transcendental dimension, expressed by symbolic pairs of terms.

In this way, in order to analyze the archaic man's sense and the meanings he infers for all that is around him, we consider that this two concepts are fundamental for the cultural acts and the ones that enhance the human existence permanently oriented towards resolving dilemmas. Thus, starting from symbolization, we will exhibit cases in which the concept “left” is used and the contexts of its usage will offer clues for understanding the manner in which the Romanian archaic man “conceptualizes” it.

General considerations

In order to conceive the human existence in the fullness of its values and faculties, it is important to analyze its manifestations without leaving aside its organic character. Man, as an entity who works with his mental faculties in accord with axiological field, organizes the context of his life in relation to values previously assumed and to acts corresponding to those values, characterizing his actions as being good, bad, beneficial, toxic. Beside the specificity of the qualitative investment, what is unique for human activities is this axiological association with ethic terms, the derivation of certain properties out of actions; for example, the fact that a murder is not moral is associated to the idea that killing, as any other sin, is a kind of the “deform of the soul”.

It is important to nuance the axiological dimension of this qualitative framework – which is the main point of my paper. What is unique in this case is the qualitative relations connecting environment and human values – such as sin, good, evil – and some good examples are spatial or temporal consecrations: the perimeter of the sanctuary, 1st December as the day of Romania, the commemoration of Mihai Eminescu’s birthday, the day of Saint Andrew, the relics of some saint, the personalities of any society (politicians, writers, artists and so on). Thus, such processes represent forms of sacralisation, which imply the objectivity and the consecration of the element which stands out in some unusual, extraordinary context; in other words, in some sense, the whole process is about placing one element on a “higher” position than the one on which we expect it to be.

For archaic mentality, this sort of superiority is conceptualized as a sacralisation, which doesn’t represent “only a break in the homogeneity of space; there is also revelation of an absolute reality, opposed to the nonreality of the vast surrounding expanse” (Eliade, 1987: 21). From the closest and accessible elements – the house, the family, the fiancé or the fiancée etc. – to the organization of the world itself, the process represents a qualitative investment, particularly a connection to divinity as *the* element allowing sacralisation. In other words, for the archaic man, this kind of transcendent justification “ontologically founds the world” (*ibidem*) and the human manifestations imply the attempt to imitate the divinity, so that the environment enter in a symbolization process, becoming as faithful as a possible a copy of the inviolate space: “To settle in a territory is, in the last analysis, equivalent to consecrating it” and “this universe is always the replica of the paradigmatic universe created and inhabited by the gods; hence it shares in the sanctity of the gods’ work” (*ibidem*, 35).

This permanent relation with the transcendent level gives the specificity of archaic world and we consider that this process of idealization by consecration justifies the organization of any traditional community. In this way, the idealization is symbolic, meaning that “neither the objects of the external world nor human acts, properly speaking, have any autonomous intrinsic value. Objects or acts acquire a value, and in so doing become real, because they participate, after one fashion or another, in a reality that transcends them. Among countless stones, one stone becomes sacred and hence instantly becomes saturated with being because it constitutes a hierophany, or possesses mana, or again because it commemorates a mythical act, and so on” (*idem*, 1959: 3-4). Hence, the archaic man “achieves communication with the World because he uses the same language-symbol”, the World speaks to him by any element of the environment and he responds “by his dreams and his imaginative life” – all of this because “for archaic man the World is transparent” and he “feels that he too is «looked at» and understood by the World” (*idem*, 1963: 143).

Consequently, the archaic existence concentrates upon this kind of imitation (“participation” in Latin, “μέθεξις”, “methexis”, in old Greek) which represents in the idealist theory of Plato the fundamental principle by which the man is enabled to know, as man has access only to copies of the prototype which are to be found in the World of Ideas. Justifying in this way the assertion that an empirical form of knowledge is not sufficient for one who wants to gain knowledge, Plato explains the objective form of the Idea, inaccessible to man, drawing attention to the fact that man may only know the imitations of the entities in the World of Ideas. Thus, if the symbol – the qualitative investment – would represent the process of imitation, we could observe the fact that the archaic man, permanently connected to the divinity, tries to imitate it, by putting in action the most important parts of mythical history and including them in his existence, and also by attempting to live according to them.

More than that, the symbol represents a kind of relating as faithful as possible to the transcendental level, because any representation phenomena which involves a qualitative investment suggests an internal relation of that element with one of the axiological system. The coherence of this kind of structure is implied by the fact that “that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun” and it is necessary to “take culture to be those webs” which should be interpreted “in search of meaning” (Geertz, 1973: 5) in order to understand a cultural act.

Thus, this paper explores the meanings of the term “left” as it is used in Romanian folk culture both as a spatial element and as a symbolic one expressing a transcendent dimension in

the order of the world. “Left” represents a form of violation of the divine rule in a frame of thought based on associations of spatial levels to moral ones. Working with the binomial “good-evil”, any other dichotomy is defined in relation to this moral duality. The archaic mentality operates with process of treating coincidences as objective facts, thus being formed a homogeneous and totalizing context. The tendency of considering environment elements as independent is provided by the processes of assimilation and extraction of knowledge which represents “the result of direct observation, of direct contact with nature, and of human experience”, grouped “in pairs of oppositions or in binary oppositions” (Constantinescu & Fruntelată, 2006:15).

The stake of this study is to nuance the fact that the human being looks to resolve and deepen the inscrutable elements of the environment and the best way for research this processes is to “look at the symbolic dimensions of social action” and “not to turn away from the existential dilemmas of life” but “to plunge into the midst of them” (Geertz, 1973: 30). Only exploring the cognitive processes of human beings against their representative cultural contexts makes possible the “access to the conceptual world in which our subjects live” (*ibidem*, 24).

Embodiments of the “left” concept

The “Left” concept, as a spatial landmark, has got its importance in the context of the environment qualitative organization. For the archaic man, the space does not have just a physical meaning, representing also a relation with an axiological frame; in other words, the archaic man may consider this “concept as positive because of its concrete references” or as a concept belonging to a spiritual order, but in either case, space remains for him “practical and diverse” (Bernea, 1997: 99) and the report between space and things “becomes in many situations qualitative as in cases referring to positions, forms and directions” (*ibidem*, 101). So, working with significations and senses, a symbolist study is necessary in order to nuance the directions and the structures used by archaic men in the process of associating space and values.

“Left” concept is associated with “anything that is abnormal, unusual, a sign of the other world” (Olteanu, 1998: 299) and together with its pair (“right”), it determines “the positions of things in space” and “represents the setting into motion and any material or spiritual activity employing the hands” (Bernea, 1997: 55). Thus, this kind of spatiality has got a qualitative base which elaborates and makes distinctions between things and spiritual senses operating with axiological instruments. This method is grounded in the ethical level of archaic culture, being

achieved a “*moral dualism*” (Ursache, 2014: 43) – the good and the evil – which extends in aesthetical pairs (“love-hate”, “beautiful-ugly”) generating structures such as “*good-love-beautiful / evil-ugly-ugly*”¹ (*ibidem*). Having the role of an “axiological support” for the entire “spiritual mechanism” (*ibidem*), it is extremely interesting how, for the archaic mentality, ugliness, sin and hate become similar to a spiritual disease. This metaphor is very interesting in the archaic existential context, as – being related to a mythical level – it is associated, in most cases, to a major problem both for the individual and for his/her community, the sin affecting the entire social group. I will address this issue further, but, for now, I mention as an example the baptism traditional practices, relating the newborn both with the positive and the negative spheres. The rituals performed on this occasion ensure that community rules are preserved and also prepare a prosperous future for the new community member; in this context, the “left” term represents an important element. Hence left, as a spatial landmark, is a result of the relation with the spiritual frame of the archaic culture. There are many manifestations in which this concept is used and the analysis of some of them is necessary for the understanding of this term.

When we speak about the practical frame, this term is in many cases dependent and subordinated to its opponent, the right side having more success: “You worship with the right and with the right [hand] you work, because that is where the Good comes from. Christ has worshiped with the right too. And if you give alms is better to give with the right; it is more appreciated.” “And if you worship with the right you have to make the sign of the cross; Virgin Mary has worshiped with the right too. This is said by the book and the saints have said it too” (Bernea, 1997: 58). The actions that are made with the left hand suggest an “impure territory”: “With the right hand is always better because we worship with it. If you give something to someone [with the left hand] he thinks that you mock at him. It is forbidden with the left hand; and you are too scared to do that. You work with the left when you make spells”, “There are people who work with the left hand and they have power, but it is not good, those are wizards/witches, not good people. Why would man go against nature? Thus God says, thus you do: work with the right” (*ibidem*); more than that, the removal of the toxic forces is necessary: “Do all things with the right hand, because it is the good one. You worship with the right, you eat with the right hand, and you hold the baby at the baptism with the right to remove Satan” (*ibidem*, 57). Ernest

¹ We want to notice that the second structure, which represents the “negative” side, “*evil-ugly-ugly*”, would be better expressed by the series “*evil-hate-ugly*”. Nevertheless, it renders a homophony of Romanian, in which *urât* means both “ugly” and “hated”.

Bernea's informants provide the above mentioned examples as a matter of fact, which sets into light their constant relationship with a mythical level and – in this particular case – with Jesus Christ and Virgin Mary as mythical models with whom the Romanian peasant wants to maintain a relation as strong as possible, as long as he/she justifies his acts by imitating his/her models.

In the case of rituals, the “left” concept represents the negative forces, which the Romanian traditional community tries to annihilate. Before baptism, the newborn represents a danger and it will be so until the community members perform its first integration ritual. This attitude determines a set of qualitative anticipations, the acts and the position of the baby being interpreted in relation to spatial landmarks: “The children [...] who are born easily or «on the right hand» [...] will be happy and righteous, in opposition with those which «are born on the left hand» and «will live a wrong life»” (Știucă, 2001:111) and “the child which sucks from the left breast will be silly” (Gorovei² *apud* Știucă, 2001: 152). The baptism has a role of purification and spatial position of the baby and its family members is important and included in the ethical frame, being a first human experience and an act of integration: “When the aunt goes to the baptism she steps first with the right foot; you know, when she steps over the verge. It is good for the child” (Bernea, 1997: 59). More than that, to prevent the intervention of negative forces, some sort of sacrifice is performed in order to neutralize the potential danger: “[...] the dad and the mom of the newborn cut on the little finger of their left hand and let three drops of blood pour under the baby's cradle and say: «Take these and protect us against fire and water, iron and rock, against diseases and all that is unknown!». These words are addressed to *schima casei* [the snake of the house] which is venerated by any family” (Olinescu *apud* Știucă, 2001: 159)³. Also, the “left” concept is associated to the moment when a bastard gets its name, to different malformations of the newborn – in particular, the potential turning of the baby into a ghost (*strigoi*) – or to various anticipative signs. Thus, this concept represents “destruction, dissolution, unusual, infirmity, and negative magic” (Știucă, 2001: 159). In the case of the wedding, the role of the action is similar to that performed by the aunt at the moment of baptism when she holds the child in her arms: “When the bride goes to the wedding ceremony, she steps first with her right foot and also with this foot she steps into the church. The people say that this will bring her luck in life, in everything she does and in everything she works” (Bernea, 1997: 59).

²Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român* [Beliefs and superstitions of the Romanian folk], București, published by Grai și Suflet-Cultura Națională, 1995, p. 41.

³Marcel Olinescu, *Mitologie românească* [Romanian mythology], București, Casa Școalelor, 1944, p. 215.

The “left” concept is present during the most important events of human existence and the funeral context is no exception. In funeral rites, the dualism represented by right and left integrates other spatial landmarks, provided by qualitative associations: “Sunrise and south mean right and Sunset and north mean left” (*ibidem*).

The funeral context implies a group of elements which have the purpose to prepare the soul for its last journey: “From the country with craving / To the one without it / From the country with mercy / To the one without it” („Din țara cu dor / În cea fără dor, / Din țara cu milă / În cea fără milă”) (Eretescu, 2004: 115-116). Thus, the entire context determines a commemoration and the traditional funeral manifestation includes ritual elements which support the ceremony. Its uniqueness is provided by the solidarity with the deceased expressed in the funeral ritual songs.

Probably the most frequent example of poetic and musical text in the funeral ritual repertory is the Song of Dawn, which implies ethnographical details, its structure organizing the funeral ceremony context. By addressing directly to the deceased, the song offers an intuitive guide, “a symbolic «map» of the universe which will be crossed to arrive in «that world»” (Bogdan, 2016: 131). The relatives and neighbours of the deceased (actually, the people who take part in the ceremony) are assigned in poetry roles of symbolic transmitters who speak to the deceased: “And we ask you, / With all our might, / With a big shout: / To be vigilant, / To take care on the road. / And not to set forth / By the left hand / For that is the dumb path, / Ploughed by buffaloes, / Sown with thorns all over / And tables are cleared, / And torches are put off. / But you should set forth, / By the right hand / Because it is the pure path, / By white oxen ploughed, / With wheat sown / And all over are full tables / With burning torches” („Și noi te rugăm, / Cu rugare mare, / Cu strigare tare: / Seamă tu să-ți iei, / Seama drumului. / Și să nu-mi apuci / Către mâna stângă, / Că-i calea nătângă, / Cu bivoli arată, / Cu spini semănată, / Și-s tot mese strânse, / Cu făclii stinse. / Dar tu să-mi apuci, / Către mâna dreaptă, / Că-i calea curată, / Cu boi albi arată, / Cu grâu semănată. / Și-s tot mese-ntinse, / Cu făclii aprinse”) (Eretescu, 2004: 117-118). The other world organization is conceptualized in the terms of the same ethic dichotomy which has a spatial role. The distinction “good-evil” is represented by the elements “pure-dumb” which are metaphorical synonyms of the spatial organization of the “long path, / Long, without shadows” (*ibidem*, 117) and the qualitative content of the descriptive code of the soul’s journey is determined by symbols with the role of arguments aiming to persuade the deceased to choose the right path. The archaic imagery of Heaven and Hell is composed from elements which employ quantity to express quality: the dark, obscure “bad” character of the left path, represented by the

presence of the buffaloes, of the thorns and of the wilderness – “all over cleared tables” and dark (“the torches put off”) – provides arguments to convince the deceased not to choose the left path but take the right road instead, a road characterized by purity and light. The final argument in favour of this choice is to be found at the end of the path, when the traveler will reach “the way over the plateau / At the place of a king’s son, / Who will take you to Heaven, / Because that is the place for living; / In the hill of dancing / Because there you should stay, / To the field with peony / Because there is your wistful longing” („La drumul cu plai / La un fecior de crai, / Să te ducă-n rai, / C-acolo-i de trai; / În dealul cu jocul, / C-acolo ți-e locul; / ‘N câmpul cu bujorul / C-acolo ți-e dorul”) (*ibidem*, 119). Also, the archaic belief says that Heaven “[...] is a garden with set tables and lights which burn without being consumed, where angels sing and the right people feast” (Mușlea and Bârlea, 2010: 146). From this paragraph we can observe, once again, the negativity of the “left” concept, which marks a land’s toxicity.

The same qualitative lack is to be found intuitively in a Făgăraș dirge (funeral lamentation): “But godson, where are you going / Because you’re so beautifully dressed? / Only in the Țarigrad’s fair. / In Țarigrad when you arrive, / Look to the right. / There’s a blooming tree / And a chair for rest. / And a little fountain / And a chair for rest / For you to stay a bit,” („Da cuscure, unde-ai plecat / De-așa frumos te-ai gătat? / Doar în târg la Țarigrad. / În Țarigrad când vei intra, / Să te uiți în dreapta. / Este-un pom mare-nflorit / Ș-un scaun de hodinit. / Ș-o fântâniță lină / Ș-un scaun de hodină / Și puțin să zăbovești”) (Pop, 1999: 193). As a possible form of consolation of the mourners, death is described as a journey to a fair as if the one who has passed away had left somewhere with business. Heaven implies passivity – the deceased is advised to rest – and it is described like a compensation for the person’s life of hard work: “each soul from Heaven has got a tree, a water source, a bed and tables always loaded with abundant meals” (Mușlea, Bârlea, 2010: 146). From the text of the dirge we can infer that, if Heaven (as Țarigrad fair) is to the right, then – relying the opposition presented in the beginning and on the dualist archaic mentality – Hell is to the left.

Hell’s landmarks – “to the west”, “to north, underground” (*ibidem*, 146-147) – appear in a carol (Christmas ritual folk song): “Down, to the west / The Sun isn’t on the sky; / Instead there are clouds and darkness, / And a huge depth,” (Marienescu⁴ *apud* Ursache, 2014: 197). Therefore Hell’s geographical landmarks are left-down-west. They are opposed to Heaven’s ones: right-up-east. So, “I put the saddle on two horses. / And I went up to Heaven. / I worshiped three times /

⁴“Carol published by At. M. Marienescu in 1859”.

But Heaven remained locked. / I put the saddle on a cock / And I went down to Hell” (Marian⁵ *apud* Ursache, 2014: 198-199).

In this list of contextual and symbolic synonyms, what is impressing is the way of describing Hell, by adding suggestions of eternal punishment. A legend from Bucovina⁶ which was written as a poem (Ursache, 2014: 194) is an example: “The death’s angel now / Joins me on the road / And takes me to Hell / Where the sinners burn. / Oh! As I looked at them, / What I saw scared me! / I saw dragons yawning / And fire spiting / As a river flowing / In fire and unstoppable; / And in front a devil was sitting / With Judas in its arms and burning”. This place – a chamber with “a great space were fire always burns and there are a lot of birds with iron beaks and sleepless worms which gnaw at the sinners” (Muşlea and Bârlea, 2010: 147) – is also described here: “Still to Hell, to Hell, to Hell! / Oh! And when I looked, / What I saw scared me! / I saw many heretic priests / With teachers and scholars / Thrown head down / In the burning fire, / And devils were pushing them, / With swords pushing them” (Marian⁷ *apud* Ursache, 2014: 195-196), followed by “the robbers and the killers, the thieves and the rogues”, the witches, the merchants, “the women who abandoned their children”, “the wealthy men satiated by all the good things of Earth but without helping the poor people. There are nine fords” (Ursache, 2014: 196).

The consequences of existence oriented towards left

The “left” concept determines chaos. The archaic mentality has got its essence in the point that there are unbreakable rules and the premises of a well lived life are in a transcendent frame. The traditional ethic system doesn’t have its support in the social argument, in a way to avoid the anarchy. Its reason is in the transcendent model, which people try to be faithful to and if the archaic man doesn’t have some indications he creates them in order to maintain his existence in the ontological parameters of his divinity. The mythical level of existence is thus brought forth and the importance of that is in the reinforced action aiming to maintain or repair the world’s order, after it was damaged at the spiritual level. The desire for redemption and the belief in the

⁵ S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic* [*Funerals of the Romanian People. Ethnographic study*], Edițiunea [published by] Academiei Române, 1892, p. 466.

⁶ Bucovina is a north-east area of the Romanian territory, which includes the Suceava county, Botoşani county and some others.

⁷ *Ibidem* 5.

power of man to win the battle against evil forces are some of the main arguments explaining the negative qualitative investment of the term “left”.

However, we consider that, in a particular sense, the term does not imply only negativity, but also suggests an alternative path, an action that destroys the balance of the world and of society and challenges the mythological model; that is why the archaic man, who is aware of the potential deviation, strives to fix his existential context or to prevent an unfortunate error.

Without trying to distort the subject of this paper and convert it into some existentialist issue, based on this last observation, we want to point out Constantin Noica’s point of view about the Nefârtat (The Devil – named “Non-brother” in Romanian folk legends). From the definition of the word “ba” (nay) as introducing an alternative answer or as a manner of adding a new opinion – “the intention of the person who answer *nay* isn’t the one of denying something, but to show that he has another perspective” (Noica, 1987: 146) –, the Romanian philosopher suggests that the sum of alternatives which are provided by the term “nay” points to an existential plus, specific to Satan: “Doesn’t *nay* , which drives you so easy through the rocks of negativity, blows too powerful in the sails of thought? Is it not an instrument of thought, but also one of the other, who offends you? Maybe «no» is a word of death, of canceling, of extinction into zero, but of man; while “nay” belongs to someone else, hidden behind man” (*ibidem*, 150). So, Satan is the alternative symbol who supports a break from the world’s order, a removal of certitude, a chance, something new in some way. Thus, “The Devil doesn’t say «no», it says «nay». Who overlooks this distinction when it comes to negativity [...] loses something essential for the meaning of life: the Devil’s nature” (*ibidem*, 151).

The courage of the Devil to propose another way – and by doing so to break the order – affects the archaic man’s axiological system, for whom the duality (which could be convert in a question like “How about not to do this?” or “How about to do this too?”) represents a deviation. And this deviation from the default order is the one that breaks the existential comfort of *homo religious*, abolishes the rules which represent him and leaves him suspended in the cerebral mist of possibility. But the archaic man doesn’t want alternatives, because they are useless for him in comparison with the divine law, which he tries to observe.

The above observations help us highlight the next aspect about traditional world (and in particular for the Romanian one): the fact that the existence of *homo religiosus* is based on the default rules and any transgression, representing something unfamiliar, means something uncertain, which calls for caution and preventive action. Thereupon, the evil forces – Satan and other similar entities – represent embodiments of the “nay” term and according to archaic man’s

thought, are his opponents in the battle of maintaining the relation with the transcendent level. Thus, the mythical transformations and the symbolic instruments have got a double direction in the Romanian traditional cultural context: on the one hand, they are directed to the Pure Transcendent and – on the other hand – they try to counteract the Impure Transcendent⁸, which “begets monstrous creatures-unsettled and disturbing” (Știucă, 2001: 92).

Consequently, the “left” concept is associated with the adverse manifestations and supernatural entities which are part of the Impure Transcendent and the encounters between those and the archaic man are a kind of challenges which he has to go for in order to have an accomplished life. The relation with the sacred level implies the attempt to understand the transcendent character and to reveal the position and logic of divine. In order to succeed, the subject of our research uses qualitative investment of objects and of environment, which – as symbols – have the role to preserve the communication with the divinity and the knowledge about the holy level. These elements are conceptualized by Lucian Blaga as, “revealing metaphors” (Blaga, 2011: 354) – which have the role to clarify opaque ideas by “replacing them with another vision” (*ibidem*). They clarify some brain gaps “through the instruments of the environment, the sensitive experience and the imaginary world” (*ibidem*). Thus, in the archaic man’s holy world, the symbol has got the role of a superior decryption and the transcendent code is the only valid source for *homo religious* in cases of revelation, understanding and becoming aware of one’s existence.

The stake of the divinity and the conceptual organization of the “left” term intersect in this point. To be aware of supernatural evil forms means to understand them as some superior entities – which belong to the sacred world – and with which the archaic man has to fight in order to preserve his true existence. That is why, according to Romanian folk culture, a man has to sleep with his right shoulder up, because otherwise “The Devil is higher and rejoices in the fact that the Angel is down” (Voronca⁹ *apud* Pamfile, 1916: 29).

⁸ The “Impure Transcendent” refers to the evil forces which have the role of challenging and the attribute “Impure” determines the act which isn’t according to the typically solidary attitude of the divinity towards the archaic man. In the Romanian folk culture, the first entity which this concept refers to is the Devil.

⁹ E. N. Voronca, *Datinile și credințele poporului român* [*The customs and beliefs of Romanian folk*], 1903, Cernăuți, p. 513.

We may conclude that in the archaic context of existence, man organizes his world by relation to the sacred level and any inadequacy in that respect leads to a toxic form which has to be suppressed as fast as possible. The access to evil forces and the means of fighting against them are offered by contextual symbols which are conceptualized in binary oppositions and are related to the most profound level of humanity, in which we find the essence of cultural activity. In this framework, trying to explore a few contexts (and texts) in which the “left” concept is used, we can conclude that it has a negative connotation in the archaic context, the man preferring to “be annihilate at last, in God”, refusing the independence and the evil alternatives, preferring not to “cling, like Satan, furiously, to oneself and be in hell” (Campbell, 2004: 55).

BIBLIOGRAPHY

- Bernea, Ernest, 1997, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român [Space, Time and Causality for Romanian Folk]*, București: Humanitas.
- Blaa, Lucian, 2011, *Trilogia culturii [The Trilogy of Culture]*, București: Humanitas.
- Bogdan, Cristina, 2016, *Moartea și lumea românească premodernă. Discursuri întretăiate [Death and the premodern Romanian world. Crossed discourses]*, București: Editura Universității din București.
- Campbell, Joseph, 2004, *The Hero with a Thousand Faces*, New Jersey, Princeton: Princeton University Press.
- Constantinescu, Nicolae and Ioana-Ruxandra Fruntelată, 2006, *Limba și Literatura română, Folclor [Romanian Language and Literature. Folklore]*, București: Ministerul Educației și Cercetării, Proiectul pentru Învățământul Rural.
- Eliade, Mircea, 1963, *Myths and Reality*, New York: Harper & Row, Publishers, Incorporated, translated from the French by Willard R. Trask.
- Eliade, Mircea, 1959, *The Myth of the Eternal Return*, New York: Harper & Brothers, translated by Willard R. Trask.
- Eliade, Mircea, 1987, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York: Harcourt, Brace & World, Inc, translated by Willard R. Trask.
- Eretescu, Constantin, 2004, *Folclorul literar al românilor. O privire contemporană [Romanian literary folklore. A Contemporary Outlook]*, București: Compania.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, Inc.

- Muşlea, Ion and Ovidiu Bârlea, 2010, *Tipologia folclorului din răspunsurile la Chestionarele B. P. Haşdeu* [*The Typology of Folklore from the B. P. Haşdeu questionnaires*], Bucureşti: Editura Academiei Române, foreword by Ion Taloş, IInd edition, reviewed by Ion Muşlea
- Noica, Constantin, 1987, *Cuvânt împreună despre rostirea românească* [*Word together about the Romanian speech*], Bucureşti: Editura Eminescu.
- Olteanu, Antoaneta, 1998, *Metamorfozele sacralului. Dicţionar de mitologie* [*The Metamorphoses of the Sacred. Dictionary of mythology*], Bucureşti: Paideia.
- Pamfile, Tudor, 1916, *Mitologie românească. I. Duşmanii şi prietenii omului* [*Romanian Mythology. I. Enemies and friends of man*], Bucureşti: Librăriile SOCEC & Comp., C. Sfetea, Pavel Suru.
- Pop, Mihai, 1999, *Obiceiuri tradiţionale româneşti* [*Romanian Traditional Customs*], Bucureşti: Univers, postface by Rodica Zane.
- Ştiucă, Narcisa, 2001, *În pragul lumii albe* [*On the threshold of the white world*], Bucureşti: Centrul Naţional de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare, the collection „Anotimpuri culturale”.
- Ursache, Petru, 2014, *Etnofrumosul sau Cazul Mărie* [*The Ethno-beauty. Mary Case*], Cluj-Napoca: Eikon.

Mihai Vasile

vamir51@yahoo.com

Theatre is a place of memory, of remembrance

Interview by Virginia Soare with producer Mihai Vasile in 2009 about the Equinox Theatre from Ploiești and about the theatre as “imago mundi” (extracts)*

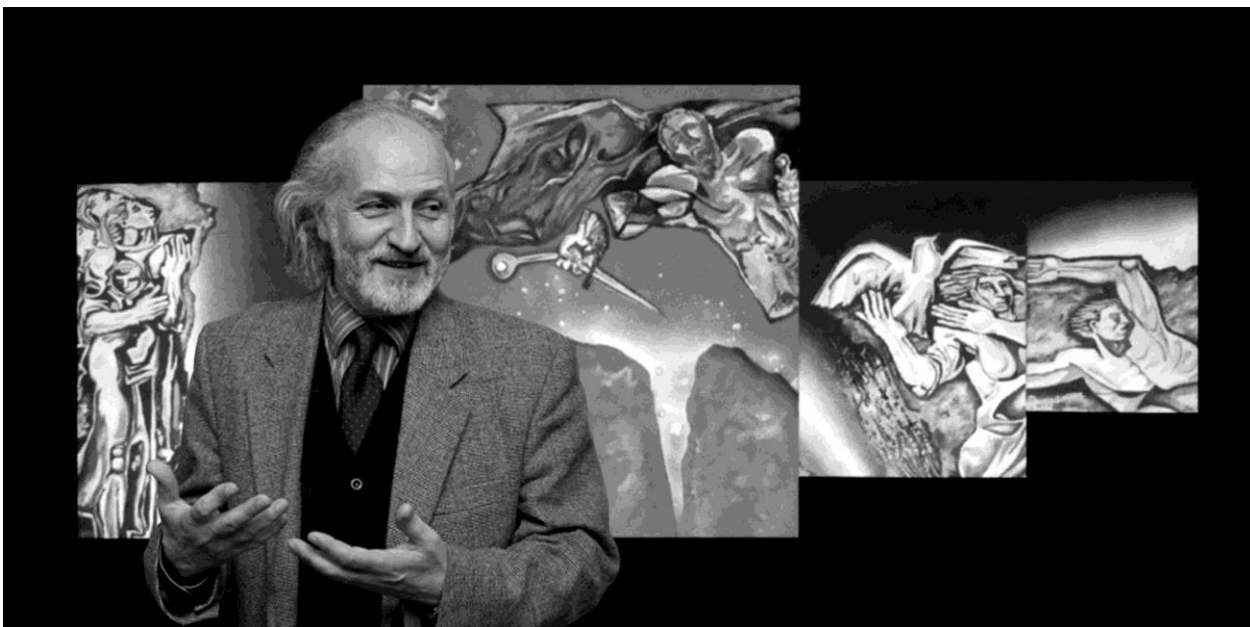
Virginia Soare: *It is difficult for me to start, in other manner than it is usual, this dialogue with you. I imagined this beginning in various ways, but I believe the right thing would be to ask you directly and suddenly what it is, what does theatre mean to you?*

Mihai Vasile: For me the theatre is not an artificial space. It has the real value of the place I was born or of where my life had its moments of greatness or despair. At the same time, however, theatre is also a place of evasion. Theatre, poetry, song, prayer are escape techniques. Escape is part of the human nature. Arts, in general rely on this human component, and the theatre, by excellence, uses evasion, escaping the profane time, to render worlds that are at the intersection of the real and the imaginary. For this reason, theatre for me is not an artificial space.

I reminded your propensity for Mircea Eliade. I know you said, in the mid-nineties, that in some of his writings there are also “recipes” to return to the origins of the theatre, or, as you said one time, “real thesis on theatre.” Are your considerations today still as “consistent” as in that moment?

This obsession is much older. But it has some very clear marks. In the mid-eighties, rehearsals, stage studies, my exercises with the actors allowed, as witnesses, friends of mine or of the theatre.

* The translation of the text from page 81. Text translated by Alexandra Badea (Ploiești). Thanks to Dana Sînziana Constantin (Ploiești) for her help to the present form of this translation.

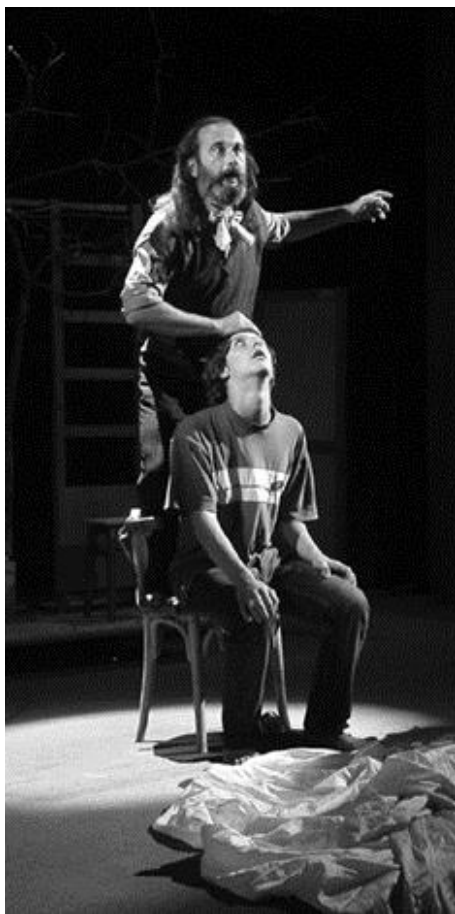


Among them there were poets, musicians, painters, playwrights, prose writers, younger directors etc. Frequently, after the lights on the stage faded over such an actor's study, which impressed through the magic of the image and provoked restlessness through the mystery of signs, ample discussions would start and we still remember them today wistfully... One of these friends of mine brought me, one day, in 1985, in secret, a book by Mircea Eliade. At that time, Eliade was present in our libraries only with a selection of short stories and no more. The book my friend brought me was called *Nouăsprezece trandafiri* (*Nineteen Roses*) and he gave it to me whispering "You will find part of your theatre here." The book appeared at a publishing house that was unknown to me, in Paris, in Romanian language. Thirsty as I was for new information, I devoured it in one night. The book had troubled me very much but, at the end of it, I had not found, as I was hoping, explicit recipes or dissertations about theatre. Intrigued, I read the book a few times more, but I was still not clear about my friend's statement. Only in the nineties, reading more and more by and about Mircea Eliade, the meanings became clearer.

And yet, back then, in the eighties, when you read it and reread it, did the book not exercise some influence on the theatre that you produced?

It did, of course, but not as far as it had afterwards. Then, I was pleased to find that there, in the book, an idea that I was very fond of, namely that theatre could be magic and healing. Actually, living as the characters of the novel those days of communist dictatorship, the idea of resistance through theatre mainly “caught” me at the very beginning...

This novel by Eliade became a subject of analysis and debate within the Romanian culture very late.



Unfortunately, it did not become a topic of discussion in the world of theatre...

Maybe we shall also address this topic in our dialogue.

It would be interesting...

So, after I read the book a few more times, I began to discover ideas that I and my actors had been putting into practice for some time, starting from other artistic needs, from other theatrical theories or theatrical anthropology. The theme of Eliade's book was obvious: access to freedom. To inner freedom as absolute freedom. One of his characters even says at a certain point that “performance is the only chance to know absolute freedom.” And Eliade emphasizes even more this idea, stating that “absolute freedom” has nothing to do with social, economic or political freedom. Besides this, however, an idea that I was pondering upon a long time ago was beginning to come into shape, and here, in Eliade's book, it was fairly outlined: “theatre as an anamnesis”, as I entitled a consistent essay from one of the books which I have worked on during the recent years. So, theatre as an anamnesis... About anamnesis we know some things from medical sciences, except for the fact that here, the term was slightly distorted. Rather, what Socrates states in one of Plato's dialogues about an anamnesis can clarify

this theory. I quote from memory: “Since no part of nature is alien to the others, and the soul has known all of them, nothing prevents the one who remembers one thing, from discovering all the others... For all that we seek to know, and all we know is nothing but remembrance.” And Plato also gave the definition: “learning regarded as a recollection is called anamnesis.” And Eliade states in his book: “... anamnesis through gestures, through incantation, through performance... This is the purpose of all arts: to reveal the universal dimension, namely the spiritual significance of any object or gesture or happening, no matter how ordinary or common they may be”. There is a refined observation here, regarding the art of the stage. Eliade does not vehemently approach the return to the origins of the theatre, as Artaud does, for example. Eliade is not shouting in the public square.

Why anamnesis? Why this forward-backward motion of memory? I realize the answer somehow, but I can't help not noticing that theories, especially your theatrical practice, often exceed those somewhat unseen boundaries of the art of theatre. Is there – here, I ask a third question – an obscure side of this performance-audience relationship?

Everything seems obscure in this relationship. At least within the social model within the nowadays Romania. Maybe my remark is a bit rough, but as a man who is almost always in the “breathing” of the audience, I have my own observations and doubts. All the time and on any occasion I get, I say that it is useless that we, artists, lose sleep and peace for nothing, trying to perfect our art, defeating as much of the resistance of our own being in order to become better and better, if at the end of our effort there is no one, or there is someone who is not interested in art but only in entertainment, someone whose needs are not those of escaping from reality in the imaginary, someone whose beliefs only concern the immediate life. This is why the anamnesis I was talking about calls for something else from within the being of the possible receiver of art. But, before we speak of the spectator, we can say that the anamnesis manifests itself in the way the actors perform this theatre. They are the first ones who must understand this aspect. I am convinced that in each of us there is, as Socrates states, everything we know as a human species. And, if we admit the somehow scientific truth, that theatre has deep religious roots, we can say that anamnesis is a kind of return (in ourselves) to a natural relationship between man and divinity, but at the same time discovering the “instruments” of the game. For, however risky this statement would seem to be, theatre as game and play, as defined by sociologists (see here also Huizinga with his “Homo ludens”) is present at certain moments in the life of every man on earth.

So, if actors correctly perceive this mechanism of remembrance of what their being means, the art of theatre is no longer just a craft, but an existential way.

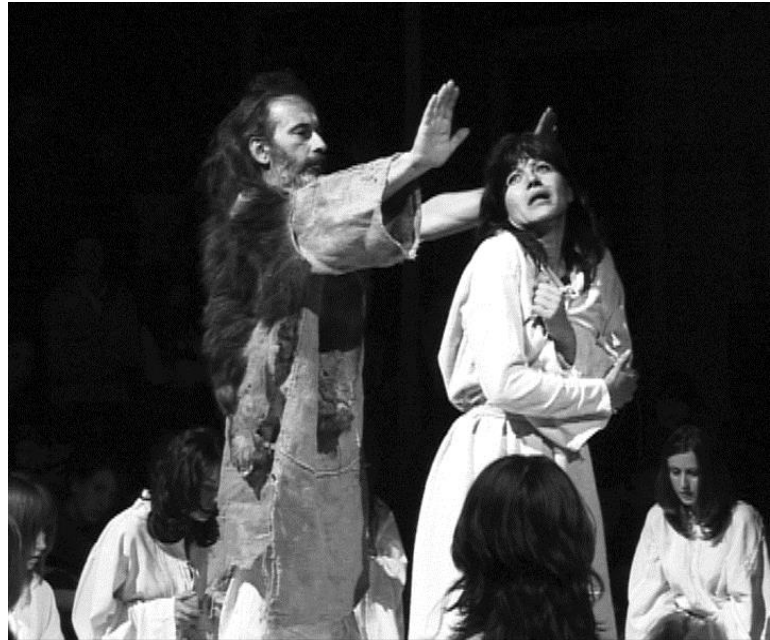
In this context, how do you think the public needs to be approached? How do you think the two sides of the theatrical act can be “staged”: the show and the spectator?

I have nothing against these new techniques of attracting the audience to stages, this “advertising” – forgive my expression! But just like reading a book, going to the theatre shall not cease to seduce, not necessarily for social needs, but for the inner tendencies that cannot be easily theorized. If we were to go back for a few moments to Eliade’s novel...

We might do that again along this dialogue...

It would be interesting to do it, because this book has a mysterious “what” of its own...

As all great books do...



So, if we were to browse other pages of this miraculous book, we would also find other statements of Eliade in the mouth of his characters. Here is, for example, what one of the key characters of the novel, Ieronim Thanase, says: “Dramatic art reverts to what it was, a magical art!”

Sure, similar theories were conveyed throughout the 20th century. If it were just to recall Artaud’s revolt or the working techniques of the illustrious Brook or Grotowski. Even in relation to the response in Eliade’s book, I remember Artaud’s virulence: “theatre staging should not be

understood as a reflection of a written text and as projection of physical 'duplicates' that emanate from writing, but as a projection of everything that can be extracted from the objective consequences of a gesture, a word, a sound, a piece of music, and of the combinations of them."

Yes... Artaud's splendid revolt, who said somewhere that theatre is not a field of psychology but a plastic and physical field, therefore strongly visual, as rituals or customs are intensely visual, regardless of kind, and from any place and in any form they would have been preserved until today.

I cannot, in this context, go over a statement of a good friend of yours and of the Equinox Theatre, the French playwright Roland Ménard, statement which we have already mentioned in one of our older dialogues. I allow myself to repeat it: "This common experience, involving both audiences and actors, makes me think about the practices in monasteries or within sacred rituals. I – he continues – am not a religious person at all..."

This atheism specific to the French...

... I am not at all a religious person - says Mr. Roland Ménard - but I think that this approach of the theatre is interesting and concrete, especially because, often, as far as Mihai Vasile is concerned, it has manifested itself sensitively through passionate performances..."

Yes, it is also interesting what he says in this interview of his, from which you have quoted, that an ascetic, idealistic and strongly spiritualized vision can always prove the vitality of the theatre.

If we go back to the anamnesis, we should also point out the opposite, namely amnesia, the other side of this equation. It seems that, since the second half of the twentieth century, people have entered into a certain amnesic state, a state that has led to indifference, to solitude...

Eliade considers amnesia as the capital punishment of a fallen being, incapable of remembering the meaning of the Fall... In fact, the whole subject of the novel *Nineteen Roses* unfolds around this amnesia-anamnesis relationship: a group of young actors attempt to resurrect the memory of the main character through theatrical play. And I think this is what theatre should do in any age and place. To produce remembrance. Especially today when, as you say, we are increasingly

prone to amnesia... Let us take another example: reading. What happens to us in the act of reading? This sublime and profoundly human act of imagination takes place. Sure, an imagination suggested by the text, but, let us not forget, an imagination that differs from individual to individual. The same thing happens in the theatre. The act of imagination is suggested by the visible and audible part of the show, but the imaginary goes beyond what they suggest, and the act of storage, so to speak, is extremely personal. No one can control this phenomenon. No one – and here I refer to us, those who produce the theatrical act – can imagine what is the image that the viewer takes home after seeing and hearing the show.

Hence the mystery of the spectator-performance relationship...

Exactly. We can only consider this relationship through the act of anamnesis. Sure, it is not enough, but it can be a way of reflecting on this relationship.

Many of the themes you presented to your acting and directing classes, in which I participated myself in the mid-nineties, are still very fresh in my memory. Like my colleagues, I have vaguely heard about Peter Brook, Antonin Artaud, or Jerzy Grotowski before. On the other hand, the achievements of some great Romanian directors were just as little known, and I refer explicitly to Andrei Șerban, Liviu Ciulei, Radu Penciulescu or David Esrig... But out of all, the theories – if I can call them that – of Peter Brook's essays remained deeply impressed in my memories. I know you have a real cult for Brook...

Not necessarily a cult, but I rather liked, and I still like to think he was my master, and that I learned so much from him. In the seventies and eighties, my training years as an artist and intellectual, the access to his written work (his famous book *The empty space*), but especially the access to his concrete theatre, were practically inexistent. I was lucky with some translations made by George Banu and Mihaela Tonitza-Iordache from several works of some of the “parents” of the theatre, among which there were many passages from Peter Brook's book. Of course, there was information coming through the occult channels, to say so, magazines or even books coming through different paths from the West, or from the Voice of America and Free Europe, radio stations that had many cultural programmes. Therefore, Peter Brook emanated for us, the young people of that time, even so, by indirect ways, a kind of awe that we could hardly curb. Then, after 1990, thanks to the friendships I had with artists from Western Europe, access to

this information was quick and consistent. That is how in 1993 I received a book by Peter Brook from Paris, which I translated in days and nights, I typed it, being helped by my wife, multiplied it and gave it to my actors. Thus, I could use the ideas in the book for the subjects of the courses.



The important thing to us was that your theatre performances and the rehearsals – especially the rehearsals – the ones we had access to, confirmed much of these theories in the theatrical practice here. Out of all, the idea of “theatrical place” stood out. Could we talk more about this concept? I’d like this also because, one way or another, you are the creator of this theatrical place that is, today, the Equinox Theatre.

The theme was old in my research. Since I was very young I was fascinated by the rituals, customs, traditions of the rural space and – above all – their glamour. Being the child of a peasant, I used to spend my holidays with relatives from this area, where I enjoyed watching these performances. Later on, all these

observations stored in my affective and active memory led to important conclusions and decisions for my artistic destiny. I realized, for example, that the ritual was, at the same time, a form of communication and of communion. People were together at that moment of magical communication with a divinity; a divinity that was not very well defined, but very present in their acts. The ritual is a cultural system built on symbolic communication. Distinctive for the ritual is not what it says or symbolizes, but the fact that, above all, it does things: the ritual is always a matter of performing certain gestures and manipulating objects. As a result, ritualization is, at the

same time, avoiding explicit speech, as well as explicit narration... It has been argued many times, that within the ritual act, the words themselves are deeds that do things.

Words that attract facts along, like Nichita Stănescu used to say ...

Indeed...

But how did the idea of theatrical space come into shape?

From here, from the manner in which the ritual was “administered”, there was no more than one step to what I considered a theatrical place to be. I first considered it an “anthropological place”, namely a place for performing human acts. I imagined the anthropological place as a concrete and symbolic construction of the space, capable of mirroring the vicissitudes and contradictions of social life, and to which everybody who is being given a place by the social life relate to, no matter how modest and humble that place it may be. I then continued to analyse the theatrical space in relation to the Christian religious space, in this case, the Orthodox one, and the results were extremely relevant. A church, as in the case of a stage, has two important spaces: the one of act and the one of receiving the act. In both, the ratio between the two spaces is approximately the same: a quarter belongs to the act and the other three quarters to the receiving of the act, more correctly said, in the case of the church ritual, the altar is the mysterious part of the religious act, which occupies about a quarter of the surface of the church, having a rich decorated iconostasis from which priests and officiants of the cult emerge, and there are three quarters of the surface of the church occupied by parishioners and the recipients of the religious act. The same thing and with about the same meanings is also happening in the case of the performance. A quarter of this space is occupied by the scene, which generally has a curtain (like an iconostasis) that makes the scene visible or not, namely the mysterious space of the theatrical act, and in front of it there are the other three quarters of space that belong to the audience. This is the case for “Italian box” theatres. We can find religious correspondences in the other cases of theatrical spaces, too. They are all emphasized in the book I am still writing... Even though today, in modern society, the ritual seems to have nothing to do with the sacred anymore, being heavily disregarded, its purpose continues to be that of removing the individual from the desacralized daily routine and its transposition into a more or less conscious ritualistic state. Thus, the contact with the group is achieved, implicitly establishing a communication that can only be considered ritualistic, since it

manifests itself in a modified context, separated from the daily routine. So the theatre-ritual relationship can also be explained today through architectural similarities.

Has it always been this way?

Obviously, no. Because, in the beginning, the ritual itself was a form of theatre. Then the theatre broke away from religion; it became profane, but it retained, for hundreds of years, its links with the mysterious world of the divine. Ever since its origins, the theatre “has been written on the sand” of the performance space in Greek antiquity. It only installed its space (*hic* - here) as long as the representation (*nunc* - now) lasted. Also, since its origins, before it was a form of entertainment and a literary genre, theatre was a collective necessity. Here, a society came to the surface and asked questions about its myths and its structures in relative independence from the real world. Here, this society could express its fundamental dramas without compromising its own existence, since it was nothing but a game. There are similarities between theatre and religion, similarities lost over the last few hundred years, approximately from the medieval theatre, which, in turn, was religiously forced. This is, of course, another story...

Is there a strict relation between the space and the theatrical act?

There have been two moments in the history of the European theatre in which the symbiosis was total between the theatrical act and the architecture of the theatrical place. We talk about the ancient Greece (5th century BC) and England during the reign of Queen Elizabeth I. These Greek and Elizabethan theatres encompassed the stage and the auditorium in a unique space open to the clear sky in the simplest expression of the place of the dramatic event. In these two cases the theatre still retains unseen connections with the natural of the beginnings.

Even when playing inside a building specially designed for the performance, theatre goes beyond the walls. I believe that the theatrical space has a real resonance rather only when projected into another, diffuse and uncontrolled space, which is the imaginary of the receptors.

Exactly. What appears relevant to me is that the similarity between the theatrical and the religious space today is striking, as I was saying earlier, in the case of the “Italian box”, a theatrical space that introduces the “rupture” between the stage and the auditorium and which, despite all the

crises it provokes, still survives today. It is strange that it does not appear in countries with strong theatrical roots, such as Shakespeare's England, Calderon's Spain, or Corneille or Molière's France, but in a country – Italy – without a remarkable dramatic literature and dramatic movement (we are referring to the 17th century), politically enshrined and lacking freedom of expression, but in which, indeed, some time ago, a unique and non-recurring theatrical form was invented, namely *commedia dell'arte*. To conclude with this chapter and as an additional explanation for the similarity we were talking about, it should not be forgotten that Italy was, at that time, as it is today, in fact, the capital of a strong and widespread religion – Catholicism...

This journey through the memory of the theatre is fascinating. In the case of the theatre you perform, it has been talked about a too emphatic "corporeality". As we were discussing earlier, you have always emphasized the body's representation through the most diverse stage studies meant to push the actor to "fight", as Grotowski said, against "body resistances".

I always tell my actors that the body is nothing more than a house. But like any house, it must be cared for, tidied up, so as to be comfortably "inhabited". Hence the idea that from a "messy house" no coherent signs can be emitted to the world. We are speaking here about the actor and not the character, because in the case of the character we have seen the extent it came to, through the deeply profound explorations of Samuel Beckett. Therefore, an intemperate body cannot pronounce correctly, it cannot appear correctly, and by correctly I understand the actor's engagement in the process of discovering the character. And this actor-character relationship is a unique case of self-creation in the arts field. Because, we sometimes wonder, what do we see on the stage? An actor or a character? As I wrote in an essay I published several times in a few magazines and that was entitled "Theatre as a re-materialization", the spectator perceives, in turns, a non-real character and a non-realized actor, so the spectator sees, at one point, the power of the character, and, at another point, the actor's performances. The actor's flesh and bones body suffers, in turns, an imaginary de-fleshing and re-embodiment. This transgression, translation, or how you want to call it...

... translation...

... exactly, the translation of an abstract character, a "paper" character, as I also call it, written in a book or on paper, in a living character, is a miraculous thing which, I think, led, in one way or another, to the modern languages of the theatre.



To what extent does the theatrical modernity, which again puts the "representation" into question, rethink the status of the body on the stage?

Antonin Artaud was undoubtedly the one who placed this issue at the centre of a whole reformulation and refoundation of the 20th century theatre. Because his criticism regarding the

theatrical illusion participates in the re-evaluation of the body, a body that the theatrical tradition before his time instrumentalized it, almost exclusively, for the profit of the word. This rethinking of corporeality participates in the reconsideration of the scene and the conventional separation between reality and image, typical of the bourgeois theatre that keeps everyone in their place and paralyzes the transgressive effects of fiction. In the same time, Artaud wants to turn the illusion into truth, into reality, in order to provoke an audience, who is usually passive. Theatrical “representation”, its way of “imprisoning” fiction, must move to the background in order to free the energies of the audience. Artaud wishes for a contamination through performance and describes this flow of corporality that should not leave anyone indifferent. The stage is no longer a place where bodies re-present themselves. It is a space of circulation and activation of pulsion. Artaud believes in a “body language” that expresses the primitive truth of the bodies. To justify this rupture from tradition, Artaud seeks (as other moderns also do) an extra-Western model. His unobtrusive admiration for the Balinese dance, discovered at a colonial exhibition, organized in Paris in 1934, provides him with dramaturgical arguments. He sees here, in this exotic show (for the Western bourgeoisie), both total art, which brings together music, dance and history, as well as the valorisation of “active” gestures. Obviously, Artaud was wrong when he was theorizing about the Balinese dance. Because in the oriental performance, the movements and gestures are strongly coded, but from this “misunderstanding”, to put it this way, Artaud radicalized the idea of scenic body representation...

Hence Brook's and Grotowski's undisguised admiration for Artaud...

Peter Brook “turned” Artaud’s fury into the actor’s acting and freedom of creation, while Jerzy Grotowski tried to create an actor of the ritual, an actor to “self-penetrate”, to quote him exactly, an actor who will suffer, *hic et nunc*, all the avatars of the character. In fact, what do they always talk about in the theatre? They talk about how an actor “puts himself in the character’s skin”. An ugly expression. And inaccurate. As if the character were a kind of snake that ran out of its skin... Nothing more inaccurate! Because, in that case, no one would have to play theatre, because “we have a Hamlet. The one played by Laurence Olivier, for example, or by Ștefan Iordache. That’s it! We have someone in the skin of the character!” I believe that people perform because when, in that astral moment of their lives, they meet, I emphasize “they meet” a character with which they resonate, which provokes them, well, then, those people who perform give to this character everything that make up their life: from their body made of flesh, bones, blood etc. to their life

experiences, their culture, their emotions and their feelings. Otherwise, as Peter Brook said, you put a technique there, instead of a feeling, and that's it! you have them fooled...

The theatre, not only as writing but also as a performance, means fiction, means transcendence to imaginary worlds. To what extent does fiction have a role in people's everyday life?



Literature readers continue to read, despite being aware that the text they read is fiction. The same thing happens to the theatre or film viewer. The fact that we need this “ecstatic state”, caught and yet detached from our own reality, derives from our inability to be present towards ourselves. Samuel Beckett, through his character, Malone, says: “Live or invent”. Because we do not know what is going to be lived, we must invent that which escapes from immediate perception. Plato reproached the poets that they were lying and he exiled them from his ideal republic. Sir Philip Sidney, a perfect poet, one of Shakespeare's most interesting contemporaries,

said that “the poet... does not state anything, so he never lied”, because he is not talking about what it is, but about what should be, and this form of overlapping is different from lie... Fiction and fictionalism presuppose a duality, the liar must conceal the truth, but the truth is potentially present in the masks that hide it. In literary fiction, the existing worlds are overlapped, and although they can be individually recognized, they are placed in a context that de-familiarize them. Thus, both lies and literature contain two worlds: in the case of lies, the truth but also the purpose for which it must be hidden are embodied; and in the case of literary fiction, an identifiable reality is embedded, which is subjected to unpredictable alteration. Theatre, as a performance, cannot escape this... “reality”, so to speak, this principle of fictionalization. The show does not “lie” to the audience, because within scenic fiction there is also the reality that the fiction refers to...

In a way, this is what you said earlier in the case of the actor-character case. The actor, as a living and real being, embodies, gives body to... fiction.

Exactly. I, therefore, strongly believe that theatre as a show is a place of fiction by excellence, because it operates with very recognizable elements of the reality: the bodies of the actors, the sets and the very place of performance of the dramatic action. All these are real. Based on and with their help, fiction is created. At the same time, this “ballet” between reality and fiction becomes a dangerous game, with the most dramatic consequences. I wrote somewhere about a confession of Eugen Ionescu, who, being a child, lived the show as a more truthful truth than nature itself. But when he discovered what was behind the show, all this scenery-technique, the actors’ corporeality, the brutal material nature of the decor, his disappointment was total. He also stated that theatre seemed to him as being essentially impure. That theatrical fiction is mixed with elements that are strange to it, that theatrical fiction is an imperfect fiction...

It rather seems to be one of Borges’ theories...

It seems that this feeling of impurity made Eugen Ionescu write the theatre that he wrote.

We have been, for some time now, around this essential element in the theatre, namely, the actor. With all his amount of mindfulness, with all his seduction techniques, with all his culture, etc. I

know you have a cult for the actor, for what he means in the economy of the performance and not only...

The actor is everything. There are various things that can be heard in the theatre world, such as a good text played badly is a disaster, but also that a good actor can save a bad text... I confess I did not go through any of the above variations. I only believe that the actor is, to quote Haig Acterian from my memory, “that flesh that has to withstand the tensions of ideas, heroic passions and transcendental rhythms that can not receive the spirit of divine art unless it is prepared.” Since almost three decades ago, when I decided to make a theatre of mine where I could set my phantasms free, I decided that first of all I must “build” the actors who should inhabit these phantasms. In other words, to make them understand what happens to the human being at the magic moment of the embodiment. And then I imposed some principles (sometimes, like any principles, rigid). The first and most important thing was the one that referred to the study. Study of any kind, but especially the study of the body, placing it into relation with itself and then with the world around. Throughout the existence of our theatre, important and unforgettable were not the performances in a special way, but rather the studies of any kind. Especially those of motion were the ones that remained in our memory...



Meaning the part that the audience is not aware of....

And they do not even have to know it. At least that much we could keep for ourselves. Because at the moment of meeting with the eyes and the breath of the audience, everything that an actor does on stage no longer belongs to him, he becomes, so to speak, a public good...

Theatre is thus transformed into a kind of laboratory. As in the case of Grotowski or Brook.

It is amazing that in the mid-seventies, when I came to these conclusions about the theatre, I did not know much about the two, as I did not know much about Western theatre in general. I did not, as I said before, have access to this kind of information. Everything came to me from inner needs. It was like a revelation. I first made experiences on myself. Then I started to challenge others. We were young. We had nothing to lose. Ahead of us was a life that we were trying to fill with these new experiences. Why not? Then came the moment of magic, when together with some friends, artists from various fields, we gathered, as by chance, at the autumn equinox of 1980 and we set up some sort of interdisciplinary artistic studio, where theatre was of great importance and where I was able to explore freely, with my young colleagues at the time, this new manner of doing theatre. From that moment, everything became, as it is now, history...

I do not believe, nevertheless, that it was simple...

I did not say that it was.

A theatre has to be organized, it has a program, it has projects, it is, as you have just said, a public good...

Even though it was just the joy of the game at the beginning, the difficult part was to follow... It is too much to talk about... To quote Steinhardt: "Via Crucis is rather a rocky barren field, rich in weeds and filth, a heavy climb".

What was your theatrical creation based on? What was the thing that provoked another way of thinking about the theatre?

Well, I do not know if there is another way of thinking theatre...

I rephrase...

It is not the case... I understand what you mean. But I did not want to do anything other than other theatres did or were doing. I wanted, like any other artist, to be myself. I believe, however, that there was something, something else... Since the time of my directorial beginnings, people began to lose (and today, they are almost fearfully or contemptuously discussing this aspect) their pathetic expression, the skill, so to speak, of being pathetic. Well, thanks to the American films we watch every day, it has even become a reproach... Anyway... So we began to lose, or rather to hide as good as possible, this attribute with which the Creator endowed us...

This is also due to the “abuse” of pathetic expression, mediocrity, snobbery with which some of our fellow humans pigment their relationship with the world...

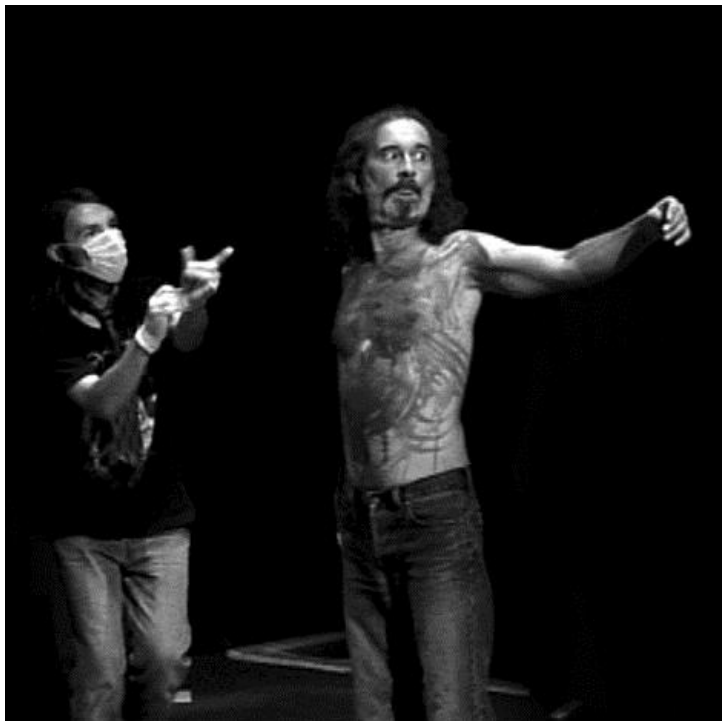
It can be. Essentially, we do not know what that pathos really is, what the pathetic expression is... Well, the pathos, the pathetic has not died. Even when hidden very well, it can be activated at any time. That is what music can do very well. I remember a rhetorical question that Sergiu Celibidache was saying aloud, in 1971, when he returned to Romania and had to answer some stupid questions asked by a person of the television: “What is music !? – he wonders. It is nothing! It is something that becomes. And then leaves. So you cannot capture it on a static support such as a disc, photography or memory... Music knows a phenomenon that does not happen in other material sensations of our senses; music knows the octave phenomenon. Octave – namely the double of the infrared or ultraviolet frequencies no longer fall into the perceptible human sector. But the octave phenomenon is a cosmic referential phenomenon. There is nothing over the octave. There is something in music that touches the man where he can not be reached even by the deepest thought. And yet it is real...”

Impressive. I mean, here is a scientific demonstration of a feeling, an emotion...

Exactly. So people can hide their way of being pathetic, but they cannot refrain from being pathetic when pathos manifests. And theatre, by excellence, is a place of pathos, of that creative pathos... It is not for nothing that the ancient Greek theatre bet on *katharsis*, namely purification by pity and fear... Not for nothing, in over two thousand years of so-called authored theatre, happenings were written and told; happenings that created strong emotions and activated this

profoundly human feature that is the pathos. That is what I wanted from the beginning. Sure, you are prone to tricks, seduction techniques, etc. etc... But I wanted with all my strength my performances to be pathetic, to leave deep traces in the emotional memory of my contemporaries. Only God knows how much I have succeeded or whether I will ever succeed...

There are many who, having seen the cinematographic performances and shows produced by the Equinox Theatre, had the power to say that something special was happening there, that it was a “phenomenon”...



I have a good friend who, knowing a good part of these, told me unequivocally: “After all, what you do there is not just theatre, in the general sense of the word”.

Now in the conclusion of this long dialogue, I have another perspective on this world of theatre. The relationship this old art has with the reality and the imaginary world makes it always a place of seduction, of mystery...

For a long time, I have been struck, seduced even by a story I have not been able to forget since I learned it. We do not have much information about how theatre performances were performed

in Greek antiquity, we do not know how the actors played, how they were preparing for the theatre show, but this story can tell us a lot. A male actor (because then, and long after that moment, only men were allowed to play theatre) played the character Antigone, the one who makes that gallant and risky gesture, at the same time, to sprinkle sod on her dead brother's body condemned to become a prey for eagles. Antigone pays with her life for this beautiful gesture. Well, the actor who plays the role of Antigone is said to have played the entire play having his

dead brother's ashes (real!) with him. For him, the connection with this object, with this sign of the concrete relationship between him and his brother was very important. It gave him, I think, that force to create and re-create a drama that was his own, too. At that time, as it seems, the problem of the relationship between real/reality and anything else (any name it would have) was very vivid, very present in the theatrical act. I believe that these two great tendencies in the old or new history of the theatre, namely, on the one hand, the theatre that faithfully reproduces, more or less accurately, the reality, and on the other hand the theatre as an exercise of style, as a spiritual communication, have always existed, without excluding one other. I strongly believe that art has to confront, all the time, the age in which it manifests, in order to allow its perception to be made more clearly for the people. Because people have an instinctive need for art. Perhaps it is from here, from this need, that negative effects emerge, like art surrogates or the kitsch. For this reason, I am convinced that if art does not help us better understand the meaning of our existence, if it does not carry us beyond what we perceive immediately, superficially and in a hurry, it is just a free game, a pleasant but frivolous gesture...^{**}

^{**} The entire dialogue can be read in *În căutarea armoniei pierdute* [*Looking for the lost harmony*], by Mihai Vasile, pages 64-94, published in Ploiești: Editura Karta Gaphic, 2016.

Anca Gorgan
ancgor@gmail.com

Some questions about the study of the Romanian religiosity*

Romanian religion and religiosity may be considered topics that rarely stir the interest of the members of the academic community, after rather long periods of time and on the occasion of certain events marked on the public agenda. An important indicator of this fact is represented by the difficulty of finding study programmes with these curricula besides institutes of theology. A starting point consisted in the debates on the integration of religion in the school curricula as a compulsory subject, the keeping of icons in classrooms or some Orthodox monastery misfortunes. The religious values of Romanians are cyclically evaluated within the European statistical research, but the specificity of Romanian religiosity as related to its own criteria has been only seldom found in the literature. Reading these has generated some questions about what the actual scientific study of religion and religiosity means starting from the Romanian context.

Some questions about the educational capital of research subjects

The first approach in my discourse is that of the research method which is being used. The difference between the qualitative and quantitative methods is frequently utilized in the sociological research courses. Generally speaking, their didactic presentation requires highlighting both of their positive and negative aspects. It is the researcher that must establish the appropriate method for achieving the purposes in view. At the same time, it is important for us not to forget the alternative which recommends that the deliberate use of a certain method to do science should be regarded with skepticism, starting from the argument that science is a creative and unforeseeable process which shouldn't follow a certain prescription for being (Godfrey-Smith, 2003: 18).

* The translation of the text from page 103.

As far as the quantitative methodology is concerned, it largely involves the use of Mathematics in the study of social phenomena. The positive effects of Statistics application especially are well-known: it contributes to making predictions and inductive reasoning, mathematic models of reality can be created, the empirical data can be analysed more easily, their ordering potential being useful in designing descriptive maps of a population (Vlăsceanu, 2008: 197).

In current research conducted by quantitative methodology (European Values Survey, World Values Survey) the concept of religiosity is analyzed by means of some standard indicators regarding the religious belief and practice: religious attitudes (the attitude towards death, the meaning of life, the importance of God, the evaluation of someone's own religiosity, the reflection on religion as source of energy, the evaluation of some deviant behaviour from the perspective of the Christian practice), the religious practice and affiliation (the belonging to or the changing of a certain denomination, the frequency of attending religious services, the frequency of praying, the participation in religious services at important moments in life), religious socialisation, religious beliefs (in God, in life after death, in the existence of soul, in Heaven, in Hell, in sin, telepathy, power of amulet, in resurrection, reincarnation and miracles) (Voicu, 2007: 39). This manner of operationalising the concept of religiosity allows reanalysing of transversal analyses with a highly comparative dimension. Also, it is known that using the survey as a method of collecting data about religiosity involves obtaining only some quite simple information (Rotariu, 2016: 205), but simultaneously, it permits seeing to what extent a certain characteristic is dispersed in a population (Rotariu, 2016: 201).

Some quantitative researches (that were produced by Soros Foundation in 2011 or STISOC 2010 project) were characterised by a higher specificity by including certain indicators in the analysis pattern. Some of them were: the gesture of imitating the cross symbol while passing by a church, weekly fast, abidance by religious holidays, object consecration, periodical confession, the presence of icons in the house, the financial individual contribution to the parochial budget. The people who pay more importance to religion in their lives are rather elder women, with low educational capital, living in rural areas (Popescu, 2011a). Also, a higher frequency of prayer is noticed in the case of women, of the people living in rural areas, of elders and of those with low educational capital (Popescu, 2011b).

In current sociological literature, qualitative methodology is very well represented by a laborious project which supposes using participant observation and interview (Bănică, 2014) in which the pilgrimage phenomenon has been studied. This is considered, on the one hand, to be a

total phenomenon due to the spectrum of occurrence, frequency, diversity, but on the other hand, the pilgrimage is “an occasion for socialisation” (Bănică, 2014: 323), “a simple and effective modality to improve the quality of life”, “the place in which the beliefs and folk practices find a productive field of expression, sometimes being at the limit of a rigorous theologian” (*ibidem*, 369). Though he has renounced designing a pilgrim’s typology (*ibidem*, 20), Mirel Bănică sketches the common people’s world, that belong mostly to the rural area, with prosaic interests, participating in day-to-day discussions, whose religious practices have a major folk dimension, with magic overtone, and who are motivated in attending pilgrimages rather by entirely mundane interests.

Joining the two perspectives upon Romanian religiosity, that obtained through quantitative methodology and that obtained through qualitative methodology, it could be said that they are similar, their credibility originating in the same theoretical representation of social reality. But, going back to their conclusions, we can remark that the recognition of the high level of Romanian religiosity contrasts with the trivialisation and the lack of an elevated perspective upon it, a perspective imposed by the normative model of Christian religiosity they refer to. Religion is a constant feature of the Romanian society, but it is an attribute of those with a low educational and economic capital, of those who live in a traditional way (with an imperceptible pejorative hue), refusing the Modernity values, of those who have grown old. It is probably frustrating for a young inhabitant of an urban area, possessing a high educational and religious capital, to get to know the theoretical representations of the Romanian religious reality. Even though he exists in reality, he doesn’t find himself in these scientific frames. Consequently, why is there this theoretical representation of religiosity containing blanks, the same descriptive mapping using the same coordinates? The widely held attributes of investigated population are being emphasised, but are these the most relevant for defining religiosity? An ethic norm of scientific research (Babbie, 2010: 107) prescribes however that the real social actors should recognise themselves in what it is written about them.

A possible explanation of this contradiction is that being at the intersection between two concepts namely “evaluative ideas” belonging to Max Weber’s thinking and “Scientific Revolution”. Max Weber remarks that “the choice of the object of investigation and the extent and depth to which this investigation attempts to penetrate into the infinite causal web, are determined by the evaluative ideas which dominate the investigator and his age” (Weber, 1949: 84). In other words, the social researcher knows selectively the studied reality (it means that not all the aspects of social life have the same euristical value for him) and he knows it through a

personal interpretation pattern, the significance which he gives to a social phenomenon being determined by his own value ideas. As far as the concept of “Scientific Revolution” is regarded, it is one of the most powerful and resistant to change in the history of Western civilization (Stahl, Campbell, Petry and Diver, 2002: 38). Since it appeared in Herbert Butterfield’s book “The Origins of Modern Science” in 1948, its meaning has been analysed and debated intensively by the science historians and philosophers. It is essential for my argumentation that, as people living in the 21st century, our pattern of understanding science, religion and the relation between them is moulded culturally by the meaning of this last concept. Also, it is recognised that there are a similarity and a continuity between the way of doing science nowadays and the way in which science has been done since the moment the Scientific Revolution took place, precisely since 1550 until present (Weinberg, 2017: 158). The Scientific Revolution is the prime mover of the convulsion period in European history which has the idea of “new man” as an outcome. His status becomes higher through education, ultimately being freed of any magical-religious coercions, living in a world in which science becomes the guarantee of progress and, eventually, of happiness. Thus he becomes the advocate of free thinking, the rational critic of authority (Hazard, 2017). From this new man’s perspective, living in Modernity, education cannot coexist with religiosity on the individual level. Consequently, it is difficult to identify people with these two attributes at the highest standard in the social reality as, from the theoretical point of view, i.e. of the value ideas which conduct the research work, this association is not obvious.

Questions about subject-object knowledge relation

This relation is included into the extended topic of objectivity in social science, a topic which has generated debates since the very foundation of sociology as a science. The arguments put forward have been derived from the constant perspective similar to the objectivity specific to natural science. The Durkheimian tradition requires, on behalf of scientific objectivity, that social facts should be studied as though they were things, by focusing on the social dimension to the detriment of the individual one. In the Weberian tradition it is considered that it is the values involved in a social practice that must be understood, and not only its observation. In other words, objectivity is guaranteed through exactly the contact with the values without one’s adhering to those values as a researcher.

Schematically, within natural science, the relation between the subject and the object of knowledge can be drawn as an axis which connects the two poles. The process always occurs in

and through a linguistic community whose cognitive and conceptual resources are used on this purpose. The changing of the complexity and of the amplitude of this relation is specific to social science. Both the subject and the object of knowledge are involved in social relationships inside which ideas and significations regarding exactly the object of knowledge circulate, their own specific communities being even distinct due to these meanings (Sayer, 2010: 15-18). Because of them, in social sciences the object of knowledge can be “changed *intrinsically* by learning and adjusting to the subject’s understanding”, unlike the object of natural science which does not modify its particularities by associating a set of significations. There are two consequences of this fact: 1. the concept of “intrinsically meaningful” of the social phenomena is specific to the social science, this referring to the fact that “the ideas, beliefs, concepts and knowledge are held by people in society”; and 2. in social science it is operated with *concepts-dependent* on the meaningful context out of which they are extracted and subsequently elaborated (*ibidem*, 20).

The above considerations lead to the idea that objectivity in social science results from the overlapping of the signification sets of the two poles of the knowledge process. More specifically, it means the invariability of the intrinsic signification of social phenomena by the interferences of the inwardness specific to knowledge subject’s community. Returning to the religious phenomenon, the social actor assigns an absolute meaning to its own religiosity, both on the individual dimension of beliefs and practices, and on the social-institutional dimension. Is this character relativised in the knowledge process of the religious phenomenon?

I consider the answer to be affirmative and it has to be related again to the cultural science researcher’s value ideas. A researcher who honestly declares his detachment from the religious values considers religiosity to be a social construct that emerged sometime over the course of the social development of the human race because of some lacks or aspirations of it (Baechler, 1997: 479-481). There have been identified the functions of religious institution in society and on the individual level, and the different religious organisation types, but the act of knowledge cannot cover the entire area of connotations. Rudolph Otto has circumscribed two distinct categories of the religious: the rational domain which can be classified using cognitive tools and the “irrational” domain which is outside the understanding possibilities (Otto, 1992: 79). From the perspective of the believer it is exactly the second domain that determines the absolute character of the religious phenomenon. The problem arises when the knowledge subject denies the existence of the irrational domain, not lending credit and substance to it. In this context, the sphere of intrinsic signification of the religious phenomenon cannot be completely discovered, the objective character of knowledge being disturbed. His independence from the religious values

determines the religious phenomenon researcher to be selective as related to what religiosity means, and so the relation with his own study object is perturbed by this very selectivity. Where the social actor perceives the Absolute, the scientist sees an imagination result, an expression of weaknesses of any kind or of the creative energies specific to the human being. To what extent such an actor finds himself in the output of the scientific activity of the religious reality? It has been a question without answer until now, but we infer that in this case the signification areas which the two poles of the knowledge process assign to religiosity do not overlap.

I consider that a proper relation to one's own study object is that in which one "sees" it, one "knows" that it exists in reality, one lends credit and substance to it. The knowledge process in natural science implies this visibility of the object of study (Mlodinow, 2016). Galilei literally saw the planets with his telescope, but he did complicated calculations for determining the moon landscape about which he "had known" that it was there. Copernic established the sun centered universe because he had known that there had to exist a method which should allow the replacement of the complex adjustments for maintaining the Earth in the centre of the Universe. Newton discovered Mathematical analysis knowing that there had to exist some indivisible particles of space and time. Mendeleev designed The Periodic System of Elements leaving blanks inside it because he had known that other elements whose weight he had predicted would be discovered. Also, Marie Curie gave "the right to existence" to the radioactive substances named after her.

In the same vein, I also think that the subject's attitude to the object of his knowledge is also important. Humility in a social relationship is synonymous with the valorisation of the other above one's own valorisation. I dare to transfer this feature into the knowledge relation. It supposes and imposes on the scientist the granting of an absolute value to the significations which he decodes by referring to his own ones assigned to a social phenomenon. In the process of knowing religiosity, one feels the confidence with which the scientist asserts the results of his knowledge, the conviction that no other interpretation is possible. He is the omniscient narrator who creates within a realistic paradigm, playing the Demiurge in relation to his characters. Along with humility, Lucian Blaga completes the nuances necessary for the subject-object relation of the knowledge of religiosity: "I do not kill / with the mind, the mysteries I encounter."

All these are arguments for the idea that the scientific study of religion and religiosity should undergo a paradigm change in the way in which Thomas Kuhn defined it. I consider that the problems which I raised – the subjectivity of objectivity in the study of religiosity and the inconsistent theoretical representation as related to religious reality – cannot be solved within the

current paradigm based on the cognitive principles of Modernity. This allows religiosity to be considered “a simple faith of people who try from all their hearts, sometimes with major risks, to serve what *they* (author’s underline) believe that divinity and its expression forms are” (Bănică, 2014: 9). Maybe inside another paradigm, the conclusions of a researcher who affirms his adhesion to the religious values, succeeding in this way to “see” his study object in its integrality, can be freed from the suspicion of subjectivity in scientific activity.

BIBLIOGRAPHY

- Babbie, Earl, 2010, [2007], *Practica cercetării sociale*, [orig: *The Practice of Social Research*], Iași: Polirom, translated into Romanian by Sergiu Gherghina, George Jiglău and Monica Andriescu.
- Bănică, Mirel, 2014, *Nevoia de miracol: fenomenul pelerinajelor în România contemporană*, Iași: Polirom.
- Baechler, Jean, 1997, [1992], „Religia” in Raymond Boudon (ed.) *Tratat de sociologie*, [orig: *Traité de sociologie*], București: Humanitas, translated into Romanian by Delia Vasiliu and Anca Ene, pp. 478-521.
- Godfrey-Smith, Peter, 2012, [2003], *Filozofia științei. O introducere critică în teoriile moderne*, [orig: *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science (Science and Its Conceptual Foundations series)*], București: Herald, translated into Romanian by Alexandru Anghel.
- Hazard, Paul, 2007, [1935], *Criza conștiinței europene*, [orig: *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*], București: Humanitas, translated into Romanian by Sandra Șora.
- Mlodinow, Leonard, 2016, [2015], *Odiseea umană. De la viața în copaci la înțelegerea cosmosului*, [orig: *The Human Journey from Living in Trees to Understanding the Cosmos*], București: Herald, translated into Romanian by Walter Fotescu.
- Otto, Rudolf, 1992 [1926], *Sacrul* [orig: *Das Heilige*], Cluj: Dacia, translated into Romanian by Ioan Milea.
- Popescu, Raluca, 2011a, *Românii devin mai toleranți religios*, http://www.soros.ro/ro/program_articol.php?articol=306# (accessed at 05.11.2011).
- Popescu, Raluca, 2011b, *Românii se roagă, dar nu în biserică*, http://www.soros.ro/ro/program_articol.php?articol=308# (accessed at 05.11.2011).

- Sayer, Andrew, 2010, *Method in Social Science. A Realist Approach*, London: Routledge.
- Stahl, William A., Robert A. Campbell, Yvonne Petry and Gary Diver, 2002, *Web of Reality. Social Perspectives on Science and Religion*, New Brunswick / New Jersey and London: Rutgers University Press.
- Rotariu, Traian, 2016, *Fundamentele metodologice ale științelor sociale*, Iași: Polirom.
- Vlăsceanu, Lazăr, 2013, *Introducere în metodologia cercetării sociologice*, Iași: Polirom.
- Voicu, Mălina, 2007, *România religioasă*, Iași: Institutul European.
- Weber, Max, 1949, [1904], “Objectivity in Social Science and Social Policy”, in Max Weber, *The Methodology of Social Sciences*, The Free Press, Glencoe, Illinois, translated and edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch, with a Foreword by Edward A. Shils, pp.49-112.
- Weinberg, Steven, 2017, [2015], *Lumea explicată* [orig: *To Explain the World: The Discovery of Modern Science*], București: Humanitas, translated into Romanian by Dan Nicolae Popescu.

Cristian Mușă

cristian.musa@yahoo.com

The researcher, the informant and the contemporary folklore*

The emergence of the new media has led to substantial modifications in the way of transmitting the folklore. Radio broadcasting, as well as presenting certain folk songs and dances (often chosen from only a few folk regions) in dedicated TV shows have made the spectators perceive the broadcasted songs or dances as the only variants worthy to be promoted. Moreover, there is a chance for these broadcasted artistic products to be “borrowed” by the local communities, if they fit the local folk taste; the consequence of this fact is the changing of the community’s cultural values. This process is specific for the dynamics of folklore and of cultural facts.

This phenomenon had been discussed more than a century ago by professor Ovid Densușianu during the opening lesson of Folklore he gave at the Faculty of Letters in the Bucharest University (Pop, 1967: 7). The Romanian scholar argued that we cannot talk about the total disappearance of folklore, but rather of its reduction or modification (*ibidem*). This explanation is very pertinent, if we take into consideration the permanent evolution of society and the new forms assumed by the material and immaterial creations in the course of social change.

It is possible to talk about certain cultural layers, organized by the “era” we want to study, as Mihai Pop put it: “Thus, every period of time has its folklore, made both of traditional goods, received and transformed to meet its level, and new creations. But in every era, the folklore is a creation of the laboring people, expressing their ideals, their wishes for a better life” (*ibidem*, 24-25). Hence, we cannot affirm that “there is no folklore anymore”. Of course, the nowadays folklore is not identical with the folklore of our forefathers; one must take into consideration that every time lapse implies changes. So, as there is a “pure, authentic” folklore during a certain era we have in mind, there is also a “pure” (that is, specific) folklore in the contemporary world. Mihai Pop stressed this:

* The translation of the text from page 111. Translation by Florența Popescu Simion (București).

“Next to the traditional authentic goods, also today we could have new and authentic traditional creations, and these creations are also using the means of expression of the high music or literature. Next to customs which are still bearing traces of magic, authentic folklore facts of the past, interesting for the historical study of folklore, we see today spectacular customs that have lost all the magic, characteristic for the contemporary folklore and therefore authentic for our times” (*ibidem*, 26).

Talking about the life of folklore and the folk music, Béla Bartók stated that the “people don’t create brand new songs, but they have a big predisposal, a great capacity to transform the inherited ones” (*apud* Pop, 1967: 72). The old is not forgotten, but adapted to the contemporary life. We supplement these assertions with an example provided by professor Nicolae Constantinescu during a lesson of the course *Introduction to Romanian folk culture*. Professor N. Constantinescu has spoken about the means of laboring the land which are mentioned in the folk creations, especially in songs. He exemplified with two songs, representative for two different eras. The first song was *Mână, bade, boii bine* (*Tend well the oxen, my dear*, which is a *doina*), while the other was *Neica-l meu de pe tractor* (*My sweetheart’s driving the tractor*), a song ranging in the “new songs” category (after N. Rădulescu, 1964). We can use the same examples in order to demonstrate the continuity of folklore, which is what we previously stressed in relation with adapting the folklore to the new social conditions. There is a basis on which people build and rebuild, but the essence doesn’t change.

Those who claim “the folklore is dead” are putting a restraint on it, they fence it in an unscientific limit, because the folklore is not an unchanging phenomenon, it is not similar to a rock existing unchanged by the waves of time. In fact, the folk facts are changing shape with time, compelling to the mentality, to the ritual or ceremonial practices of the nowadays people. What is lost is only what is not used anymore; all that community doesn’t need anymore. Actually, some of the cultural facts become latent and are “archived” in a corner of the collective memory which still remains available for a while. Everything that becomes latent represents the experiences, the practices of the past, all that is not fit for the contemporary world. Therefore, people need to be cautious when trying to bring back to “life” things which are no more representative for the group, because of the danger to turn the facts into something superficial and artificial. We don’t deny the success of some revivals, due to some extraordinary people who worked in a systematic and applied way, but this process could bring in the contemporary world things which are no appropriate for the present time.

Thus, it is important to write about all these revivals, in order to mark the evolution of folklore, as well as the new research themes. In order to know the folklore, we must research both the books and the actual aspects of the popular culture existing in the communities we want to study.

Together with my colleague Marius Gheorghe, a former student in the Cultural Studies Department of the Faculty of Letters from the Bucharest University, we presented the importance of the research and the researcher to the school children from Ghimpați, during a national school program called “Different Week”. We explained to the children that every village has its own repertoire, which needs to be kept and promoted; also, we told them that there is no such competition as “our folklore is better, nicer, while yours is worse or less nice”. In order for them to understand the part and the purpose of the researcher, and also why we need to research and to publish our results, we explained, in simple terms, the roles of every age group or profession, insisting on the connections between young and old people. We also tried to teach them what to do in order to be able to know the local patrimony (in case a break between generations occurred). And, since we are in the digital era, we used metaphors and nicknamed the old people- the *central unit* (because they detain information from the past), the researchers (us)-the *data cable* which, under certain circumstance (the scientific research) help the transfer of information between generations, and the young people-the *external hard disk*, that needs to stock as well as to be the instrument serving for transmitting the stocked and archived data to the generations to come. In a place where the break between generations has occurred, the researcher’s work can be utterly important, because help from exterior could reanimate interest towards folklore goods.

During the academic studies, my colleagues and I used to be stressed about our lack of competence regarding the use of the research and collecting methods we read about in our textbooks. The fieldwork made us understand that acquiring these methods is crucial for the systematic and scientific collection of data, but in the same time that every researcher forges their own style, their own collection methods. I, for my part, followed the example of professor Ioana-Ruxandra Fruntelată, who repeats any unusual word she finds, whether it is a localism, an archaism, or an unusual toponym, in order for her voice to be recorded too and, consequently, to smoothly and correctly transcript that word later.

Îndreptar pentru culegerea folclorului (*Guide Book for collecting folklore*), written by professor Mihai Pop, one of the very first books read by all people that follow the beautiful paths of ethnology, is a useful work instrument. Professor Pop advised his students to start their research with the contemporary stages (Pop, 1967: 47) and only after to study the past. Observing

what is happening in the present can help to obtain many informations about the previous stages of culture, because for the interviewee it is easier to start from customs still alive and then to go back to what he/she saw and lived in his/her childhood or to what his/her parents, grandparents or the elders of the village had told him/her. For instance, during our research in Starchiojd¹, we had the opportunity to observe many aspects of the contemporary village (I'm talking only about the research campaign, with exclusion of my first role, that is insider) and this helped us to understand much easier the unwritten laws still guiding the inhabitants of this village. We often had interesting conversations due to the activities of our informants; for instance, we met a man who was putting shingles on the roof of a barn, another preparing the *țuica*, a woman cleaning the wool, an old woman who was going to the cemetery to take care of the graves. We also participated in memorial services and feasts, we went to sheepfolds, we saw many things in their context and all this helped us to understand the way of functioning of the community.

I will continue this paper by presenting the research and the campaigns in Starchiojd, Prahova county.

The wish to write a monograph of my home village first presented to me while I was in primary school. At that time, I read the old monographic sketch written by Stelian I. Florescu-Pântece, also born in Starchiojd. The ideas he presented in the foreword to his volume were very convincing; I still remember he quoted a part of the discourse held by Constantin C. Giurescu, member of Romanian Academy, on the occasion of commemorating 550 years from the first recording of the village: "A complete and veridical history of the Romanian people could only be written only when every village has its own written monograph" (*apud* Florescu-Pântece, 1992: 7).

¹ In 2013 and 2014, a team of undergraduate students from the Faculty of Letters, Cultural Studies – Ethnology Department, together with M. D. students from the Ethnology, Cultural Anthropology and Folklore master programme of the Bucharest University, coordinated by prof. Ioana-Ruxandra Fruntelată from the chair of Ethnology, established a collaboration with the Prahova County Cultural Centre in order to do field research in the village of Starchiojd, Prahova county. The research they made resulted in two volumes: 1. *Starchiojd. Moștenirea culturală (partea întâi). Locuire, ocupații, meșteșuguri*, having for authors Cristina Bucătaru, Andrei Chivoreanu, Elena Dudău, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Cristina Gherghe, Cristian Mușă and Nicoleta Șerban, edited by the Prahova County Cultural Centre, Libertas Publishing House, Ploiești, 2014, 192 pages, 34 illustrations; 2. *Moștenirea culturală (partea a doua). Sărbători, obiceiuri, repertoriu folkloric, tradiții locale reprezentative*, having for authors Cristina Bucătaru, Andrei Chivoreanu, Elena Dudău, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Cristina Gherghe, Cristian Mușă, Constantin Secară and Nicoleta Șerban, edited by the Prahova County Cultural Centre, Mythos Publishing House, Ploiești, 2015, 306 pages, 33 illustrations.

I started the research with the desire to complete the existent monographic sketch, because it lacked presenting detailed folklore. Although every year one or more books appear with the word "monograph" on their cover, I think in this moment it's possible only to make an inventory of the community's local patrimony, i.e. we can write books about villages, but no monographs respecting the methodological rules of the Sociological School.² In order to make a monograph, several issues need to be addressed, and a team of researchers specialized in only one field cannot possibly address these issues.

My proposal to do fieldwork in Starchiojd was backed up by professors of the Cultural Studies – Ethnology Department, especially by professor Ioana-Ruxandra Fruntelată, who also was the coordinator of our team. Mr. Dragoș Grigorescu, director of Prahova County Cultural Centre, also supported us, by accepting to collaborate between the Centre and the Bucharest University.

The team was composed of students and alumni of the Cultural Studies – Ethnology Department in the Faculty of Letters, such as: Cristina Bucătaru, Andrei Chivereanu, Elena Dudău, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Cristina Gherghe, Cristian Mușă, Nicoleta Șerban. For the second volume of the Starchiojd presentation, we were joined by dr. Constantin Secară, an ethnomusicologist at the „Constantin Brăiloiu” Institute for Ethnography and Folklore of the Romanian Academy.

In my opinion, this kind of actions are crucial for the formation of a young ethnologist. Team work, especially when it is together with the specialists, serves for setting at rest the fear of not knowing "the secrets of knowledge" and, in the same time, is a very good occasion to observe and to appropriate the methods of doing fieldwork and, consequently, to better understand the theory.

In the last years, I noticed the growing interest of County Cultural Centres to show their patrimonial values. Teachers paired with students have organized "by request" research camps in counties such as Prahova, Buzău, Vrancea, Sălaj, Arad. Almost all of their research made up into books and, of course, every institution taking part to such projects has now a digital archive. Speaking of the Starchiojd research, it is based on a desire originating in the local community, as a way to affirm their identity, to acquiring self-knowledge, and also to write down and to transmit the information regarding the local patrimony. The researcher appreciate the support given by the

² Members of the Bucharest School of Sociology, led by the great personality Dimitrie Gusti, who conducted field researches between 1920 – late 1940, their articles and books covering social, economic, artistic etc. aspects of the Romanian peasant culture.

County Cultural Centres and their help with collecting folklore, but in the same time, this could be a problem, because these institutions ask for a book after only one fieldwork campaign (which generally doesn't surpass a week spent in the community by the researchers). This often makes impossible for the researchers to really know the respective community and therefore, they have to leave aside many important aspects of the village life.

It is advisable for the young researchers to take into account several aspects of the research work. I talked about this to the students during the General Introduction to Ethnography course held by dr. Corina Mihăescu, where I talked about the textiles from my home village. First, it is important for the young researcher to tackle a subject he likes or is capable to manage; and secondly, he needs to have a motivation which could grant him the patience to invest time and hard study for the research of cultural deeds.

In order for the students to learn the methods of the ethnographic research, it is helpful for them to first launch in small "researches" in a milieu they know, to talk to people they know, in order to eliminate the "fieldwork fear" that might appear later, during their real research. Another important path is to work for a while together with a specialist who could teach him some techniques for gathering information. I, for myself, got to learn (and I am still to learn) new techniques of ethnological and ethnographical investigations as an apprentice to my professors, Narcisa Știucă and Ioana-Ruxandra Fruntelată. This is why I think that, no matter how strong and mature might a young researcher thinks he would be, he still is like a child which learns to walk. Only after a while, when he gathers enough experience and information, he could be compared to a child who learned to run without any further support.

During the Starchiojd "fieldwork", my status was both of an insider and outsider. Each of these positions has its ups and downs. The insider, on one hand, is disadvantaged because sometimes it seems impossible to separate himself from the milieu in which he was born and where he grew up as a person, to put a distance between him and his own cultural identity. It is exactly because of this situation that a person who is doing research "at home" can be blind to the scientific part of some themes. The ethnologist can also be marked by his involuntary biases and at times he is forced to change the role of researcher with the role of the local. Therefore, during my inquiry, I struggled hard to maintain a vision on the village as objective as possible.

In all the places where researchers conduct a field research, there is somebody acting as a guide, whether he/she is a teacher or a clerk working for the local city/village hall or other public institutions. Sometimes, these guides could try to lead the researcher on a specific path, because they may want to present some processes in a good light, while avoiding others. But, even so, I

think it is crucial to have a guide who knows the people, the village, and who is also known and respected in the community. I need to stress this aspect because in many villages there still exists a certain reluctance towards The Other, the stranger, a reject of things coming from outside the community. In this case, an interceder could smooth considerably the research process. As we had only a short period of time for doing fieldwork, we really needed a local to help us. The insider (who was also the researcher in this specific situation), who knows what is to happen, can ease the fieldwork, by establishing contacts with the locals and conducting the team to the “heart” of the village. There is a fact that many people in Starchiojd keep private and, therefore, it is hard to really start to talk with them. Maybe this reclusiveness is a consequence of the fact that Starchiojd had once the status of ranger village (Fruntelată and Gherghe, 2014). On the other hand, rejecting strangers may also be a consequence of the alarming news (hold-ups, stealing) presented massively in mass-media. Locals also fear unknown people coming to the village in order to ask financial support or to selling different goods. I could offer, as an example, a personal field experience I had in 2011, when I went to talk to one of the last two weavers who still had a functioning loom. I interviewed her, I took pictures of her, and in the end I thanked for being so gentle with me. To which she answered: “My child, I received you because I know you. A stranger comes, see what you have in your house and then, in dead of the night, he comes back and blows you in the head.”³ It was at that moment that I realized how crucial it is for the researcher to be at least superficially known by the researched community. The presence of an insider guide helps to coagulate the link between researchers and their subjects and, why not, even to integrate the researchers in the community. Such relations coagulate in almost all the communities during a fieldwork. And, since I knew the community and its material and immaterial values, I tried to follow at a deep level the interesting subjects, including by coming back to some of my informants after the research was over, in order to clarify or to complete information.

But I really understood how important is for the research team to have a local-specialist among its members only when we edited the first volume of our book. As the team spent just a short period of time in the village and, therefore, didn’t got to know well the community, several problems occurred with understanding the local words, which, without the intervention of the local specialist, could have led to errors in the book. To give just an example, in the glossary appeared the word „lăptăreasă”; one of our colleagues explained it as “woman who sells milk”,

³ Interview with Tocuța Marcu, born in 1942, Starchiojd, Prahova county.

which is, indeed, its literary meaning, but in the local speech the word serves to name a specific clay pot, in which the milk was left to turn sour.

If we consult the old monographs and, generally, the books describing a community or another, we can easily see how diversified are the themes approached. Several factors determine a sort of a mobility regarding these themes. We could talk about a “tactic” of today’s fieldworks, centered on the study of migration or of the influences exercised by the migration abroad on the life style etc. A researcher generally plans ahead his fieldwork, based on the local cultural patterns, but the field itself imposes research themes impossible to predict. Meeting people who detain certain information or who are specialized in a specific handicraft, atypical for the region, but crucial for understanding the contemporary reality, could modify the plans of the research. For instance, in a village called Valea Anei I met an old woman who was painting eggs. Nobody else in the region knew this handicraft, but in the same time, the woman represented the fourth generation of egg painters in her family (Chivoreanu, 2015).

My colleague, Andrei Chivoreanu, approached a new theme, newer and/or different from what we are accustomed to read in a general monograph. He entitled this theme “The land, a political subject”. One could be tempted to believe that this subject bears no relation with the ethnology, with the Romanian villages, but as soon as we remember the allotment of the peasants, then the forcefully seizing of the land, and the final allotment that took place after 1989, we are able to observe certain modifications or simplifications of the ritual agricultural practices, as well as many other changes in the life of the rural communities.

During our team fieldwork, our methods were the interview, the direct and participant observation, the life story and the conversation. Visual witnesses have helped us: photographs, memoirs textbooks, front diaries, dowry documents, video recordings of funerals and weddings. To all this, I also added my own data, collected during several years.

The first field research, that took place in 2013, was followed by another in 2014 and their results were published in two books, published by the Prahova County Cultural Centre (see note 1).

In these books we wanted to separate a bit the material and immaterial culture, although they are, of course, linked to each other. The first volume covers the habitation, the occupations and the traditional handicrafts. We tried to picture the old and new activities, and their evolution along the 600 years of existence of the village, since its first mention in written documents. For this volume, the oral information received from the community was strongly supplemented with ethnographic information concerning the buildings, the organization of households, of the land

lots which we could observe. We analyzed the habitation type, imposed by a mixture of geographical, demographical, and historical conditions, both in the village and in the seasonal habitations („odăi”), built on lands situated far from the village. The main occupations are the same with those mentioned in documents referring to entire region. Animal husbandry remains to this day the principal occupation of the Starchiojd community, despite the fact that a very significant number of locals are leaving the village in order to work in other parts of the country or even abroad. This occupation led to a culture of hay⁴, as well as to a specific calendar and feasts linked to the mowing and hay making. Subsistence agriculture practiced in this region is also in tight connection to the animal husbandry. The geographic position, the stable soil, relatively rich in nutrients, have encouraged the development of pomiculture and the region is renowned for the plum brandy (*țuică*) distilled from specific plum varieties.

We also analyzed the local tissues, diverse and bearing many different names, depending on the techniques used and the functions they have. We tried to obtain as many information as possible, regarding the craft, the time (good or bad) when the textile plants could be processed, the sanctions applied by certain mythological beings to those who work during the “forbidden days” etc. Also in the chapter dedicate to the handicrafts we tried to offer a large amount of information regarding the craft, the best time to buy the wood fit for buildings, the methods of crafting the “flowers” (*florărie*) – that is, the beautiful fretwork still to be seen in the old houses pillars and eaves, as well as in other wood constructions.

The volume also contains information about the sheepskin coat crafting and the blacksmithing; we talked about the fate of these crafts after the apparition of industrial made cloths and ironworks.

All in all, our purpose was to take a “picture” in which we could see the past, but mainly the present. Our interest was to show those characteristics which are representative, alive and respected in the community. In order to illustrate each theme, we reproduced pictures from personal archives of the interviewees or made by the members of our team. We deemed important to provide a glossary and the list of our informants. This was regarded as crucial by the community, who perceived the book as an “identity card” recording both the identities of its members and the cultural pattern which is still governing their lives.

⁴ Ioana-Ruxandra Fruntelată, Elena Dudău and I (Cristian Mușa) published a paper on this topic, entitled “Haylife and Haylore in Starchiojd (Prahova county, Romania): from Present to Past”, in the journal *Martor. The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Journal (A Place for the Hay: Flexibility and Continuity in Hay Meadow Management)*, no 21/2016, pp. 87-100.

In the first volume we published, among others, the foundation legend of the Ceauși hamlet, as well as the legend of the cuckoo and the redbreast, as we collected them “straight from the people”, still alive in the memory of people. In the same time, we considered it is important to mark some aspects regarding the traditional local food and this is the reason for which we published several recipes to prepare dairy products and to conserve fruits (mainly the plums).

The second volume of the book completes the first, being dedicated to feasts, to local customs and traditions, in order to offer a picture of the local poetic, music and dance repertoire. Our wish was to gather information on the passage rites (birth, wedding and funerals), comparing the past to the present through different time layers; sometimes, the interviewees proceeded alone to this comparison of different periods, somehow in the way a carpenter evaluates a tree, from the root to the canopy, before cutting it to be processed.

Black magic practices such as stealing the milk from cows (“luarea manei”), “breaking the cattle” and witchcraft are still alive in the community. As this domain is a sensitive one, it was harder to investigate it and it is absolutely mandatory to return in the community for further research. This is why our colleague who dealt with the magic practices opted for “masking” the names of his informants, especially since it was far from easy for him to convince them to talk about such things.

As for my part, I wrote the chapter named “Communitarian spirit in Starchiojd. Manifestations and folk expressions in the life of the village”, in which I presented the local repertoire (I had started to collect it since the high school years). But my approach was to start with a spiritual image of the villagers, to present them as they are and as I have seen them, as an insider. This is another important aspect to take into consideration, because a researcher who is an outsider could not understand them so well, could not dive so deeply in the heart of the subject. As I mentioned in the respective chapter, I tried to sculpt their face as it appears in their manners, their reactions during hard times, their nicknames, and the relations with other members of the community. I started in my comparisons from an individual and gradually covered the whole community. As for the comparisons, they cover people, on one hand, and streets, hamlets, parishes, and cemeteries belonging to the same village, on the other hand, as they are perceived by the locals.

The intervention of a musicologist was also very important, especially because starting with the 1950’s the region became of interest for the ethnomusicologists, due its repertoire, rich in epic ballads (“cântece bătrânești”) and having for main theme the abuses on the peasants perpetrated by the local nobility (“boieri”). In 1957, researchers from the “Constantin Brăiloiu”

Institute of Ethnography and Folklore from Bucharest conducted a study on the music repertoire from the village Bătrâni, which, until 2000, belonged to the greater village Starchiojd (Carp, 1957). The music chapter from the second volume presents the nowadays situation of the music repertoire, related or not to specific occasions and ceremonies. It presents an inventory of what is left now, compared with the past. The study also contains literary and music transcriptions of several carols which are no longer to be found in the active repertoire; those transcriptions could help them to find their way back to the active repertoire.

The Starchiojd community recognizes two women as representative personalities who are deemed somehow “responsible” for keeping, conserving and developing the local folklore. The two are the folk poet Lica Diaconu (“Mother Lica”) and the primary school teacher Elisabeta (Lucica) Gârbea. Based on the memories of the informants, of their families and on our personal acquaintance with them, we tried to write some biographic data about their life and activity.

The volume ends with a glossary and a collection of about 500 proverbs and sayings which were not collected during the two different periods of research, but they are still alive in the community (except for a number of 50 proverbs written by Mama Lica in her textbooks). We also added several ritual and ceremonial texts either collected by us, or taken from different notes of our informants, or even created by Mama Lica.

Our action represented an impulse for the communities from the neighbouring villages; they too felt the need to affirm their identity and to proceed to an inventory of their cultural values. Thus, we noticed an inner desire, going ever too stronger, to self-knowledge and cultural development.

The launching of the two volumes together with events organized in the very centre of the community was a sort of signing a local identity document, held in high respect by the people. By seeing their names printed in these volumes, they reached the conclusion they are an important stone at the base of their community and they are spiritually richer if they keep and transmit the things belonging to them.

In conclusion, we could confirm the actuality of the assertions made by Mihai Pop, concerning the modification of folklore. The folklore exists, it lives in the significant community events, it reflects the reality and it changes according to the needs and desires of its creators and transmitters.

BIBLIOGRAPHY

- Carp, Paula, 1957, „Câteva cântece de ieri și de azi din comuna Batrîni”, in *Revista de folclor*, year II, no. 1-2, București, pp. 7-64.
- Chivereanu, Andrei, 2014, „Pământul, subiect politic”, in Ioana-Ruxandra Fruntelată and Cristian Mușă (coord.), *Starchiojd. Moștenirea culturală (Partea întâi). Locuire, ocupații, meșteșuguri*, Ploiești: Libertas, pp. 102-105.
- Chivereanu, Andrei, 2015, „Arta încondeierii – filă de jurnal”, in Ioana-Ruxandra Fruntelată and Cristian Mușă (coord.) *Starchiojd. Moștenirea culturală (Partea a doua). Sărbători, obiceiuri, repertoriu folcloric, tradiții locale reprezentative*, Ploiești: Mythos, pp. 198-199.
- Florescu-Pântece, Stelian I., 1992, *Starchiojd, sat de moșneni în acte, studii și mărturii*, Ploiești: Pacific.
- Fruntelată, Ioana-Ruxandra and Cristina Gherghe, 2014, „Embleme ale unei vechi culturi de plai”, in Ioana-Ruxandra Fruntelată and Cristian Mușă (coord.), *Starchiojd. Moștenirea culturală (Partea întâi). Locuire, ocupații, meșteșuguri*, Ploiești: Libertas, pp. 7-41.
- Mușă, Cristian, 2015, „Spiritul comunitar la Starchiojd. Manifestări și expresii folclorice din viața comunei”, in Ioana-Ruxandra Fruntelată and Cristian Mușă (coord.), *Starchiojd. Moștenirea culturală (Partea a doua). Sărbători, obiceiuri, repertoriu folcloric, tradiții locale reprezentative*, Ploiești: Mythos, pp. 143-170.
- Pop, Mihai, 1967, *Îndreptar pentru culegerea folclorului*, București: Comitetul de Stat pentru Cultură și Artă. Casa Centrală a Creației Populare.
- Rădulescu, Nicolae, 1964, „Creația de cântece noi a unei artiste populare: Gheorghîța Ristea”, in *Revista de etnografie și folclor*, tome 9, no. 4-5, București, pp. 335-385.

Ελένη Γρομπανοπούλου (Eleni Grompanoulou)

elegrob@yahoo.gr

On oral tradition and fairy tale in Greece*

Abstract

Oral tradition is the most comprehensive set of elements of culture that are transmitted in the oral language. The role of oral tradition is very important for the daily routine of the community because its members are informed and entertained, learn and acquire historical consciousness through it. The style of oral tradition is determined by expressive means of the body, as well as by the literary means themselves. The role of language is dominant, because it is a basic code of communication, which transfers knowledge and messages.

An oral text is transported inside and outside the boundaries of the community as well as from one generation to another, according to specific principles of social behavior. The first attempts to collect and publish folk tales began in the second half of the 19th century by Greeks and foreigners. On the part of Greeks, the collection of folklore material was used as a proof of our national continuity. Recording and research continues today with different goals.

The study of the fairy tale led, on the one hand to questions about its origination and dissemination and, on the other hand, its method of scientific analysis. The theories formulated in response to these questions were shaped by the intellectual orientation of the time, combined with the scientific interests of this study originators.

Key words: oral tradition / oral literature, fairy tale, narration.

* The translation of the text from page 123. Translation from Greek by Μαρία Χασάπη-Σιδερά (Maria Hasapi-Sidera, Αξιούπολη, Greece).

Oral tradition / Oral literature

Our reference to the oral tradition relates to the elements of culture that are transmitted through the spoken word. The term is complex and that is why we will define the concepts from the beginning, so what “tradition” and “oral” means (Δαμιανού, Παπαχριστοφόρου / Damianos and Papachristoforou, 2002).

Tradition is all the elements of a culture that are transferred from one generation to the next through reason or example. These elements relate to all areas of human life within the traditional community. The term *oral* refers to orality, namely the particular mode of transmission through verbal speech and speaking (*ibidem*).

Oral literature is a subdivision of oral tradition which can be defined as opposed to written literature. The main difference between them is the product itself. Written literature refers to a work that is inspired and created by only one person from the beginning to the end. The product, that is the literary composition, is disseminated in a written form through commerce. On the contrary, in the oral literature the work does not have a “creator”, because each time it is transmitted, the creator changes from mouth to mouth but the composition constantly remains the same. In this case, the creator is anonymous and resembles a craftsman who processes the work in a given way or with a performer who simply interprets an old work in his own personal way (*ibidem*).

Oral tradition plays an important role in the daily life of the community, because it translates much of the knowledge of community’s culture. The oral text circulates from mouth to mouth and from generation to generation, transferring the patterns and conceptions that have been imprinted on it. The types of oral tradition are: folk songs, spells, wishes and curses, expressive gestures and movements, riddles, proverbs, myths, storytelling, fairy tales, traditions and folklore names (*ibidem*).

The means of transmission of the above types of oral delivery is the language itself. Language is important both because it is a means of communication between members of the community and because it is a common code of expression. The code can be simple or complex. The complex language code can incorporate elements of other languages but can also be used within a particular group to be misunderstood by other community members.

Oral tradition conveys knowledge, so it requires the practice of memory, not only in memorizing the text itself, but also in assimilating the knowledge conveyed through it. The narrator must develop learning skills. Oral text can be transmitted as we said in the community,

from mouth to mouth and from generation to generation with minimal variations within the text, while outside the community is transmitted through people's movements. In this case the changes in the oral text are more serious, as the “foreign” community adapts it to its own data in order to appropriate it (Δαμιανού, Παπαχριστοφόρου / Damianos and Papachristoforou, 2002).

We can therefore conclude that oral tradition, and in particular oral literature, is a unified system of communication between members of a community in space and time. As everyday reality changes, the oral tradition is also reshaped. Today, many types of oral tradition have weakened or can be said to have been eradicated due to the dominance of the media. Certainly there are also several species such as the tale that survives either in their original form within the traditional community or shaped according to the needs of modern life in the big urban centers. (*ibidem*).

The fairy tale in Greece

In Greece, the interest in the fairy tale is part of the interest in, concentration on, and study of the creations of the Greek people, creations that contribute significantly to the formation of a national identity, according to a model imported from Germany, with which Greece was spiritually associated.

Prior to the Revolution and a little later after 1850, folkloric information is found in the travel impressions of foreign travelers such as William Leake, Jacob Bartholdy, Pierre-Augustin De Guys and others, and in the works of the scholars of the Greek Enlightenment, such as Δημήτρης Καταρτζής / Dimitris Katartzis, Δημήτρης Φιλίπιδης / Dimitris Filippidis, Αδαμάντιος Κοραΐς / Adamandios Korais etc.

After the liberation of the nation, the interest in popular creation was found in the effort to prove the continuity of Hellenism from Antiquity to that time, relying on Fallmerayer theory (1790-1861) formulated in 1830. However, since 1850 without abandoning the effort to prove continuity with Antiquity, the gathering of folklore material begins with the purpose of presenting the newer folk creation with an independent value. The ambassador of Austria in Ioannina and then in Syros, Johann Georg von Hahn, began in 1848 to gather Greek and Albanian fairy tales from these areas which he published in a volume in German entitled *Greek and Albanian tales*. It is the first collection of folk tales in Greece. At the same time in the Greek area there are published periodicals and books such as *Pandora* (1850), *Chrysalis* (1863), *Ilissos* (1868), *Parthenon* (1871), which publish fairytales and folklore collections. Also, Νικόλαος Πολίτης /

Nikolaos Politis in cooperation with Γεώργιος Δροσίνης / Georgios Drosinis publish stories in a literary magazine (Δαμιανού, Παπαχριστοφόρου / Damianos and Papachristoforou, 2002).

The period of the last thirty years of the 19th and the first decades of the 20th century is the most fertile in terms of recording and rescuing folk tales. Emile Legrand says that “For ten years now, the Greeks, who had first left this care to foreigners, began themselves, with some sort of frenzy, to collect the many and varied products of folk literature. The collections of fairy tales, songs, puzzles, traditions, proverbs have multiplied in an unusual way” (Legrand, 1881).

Today, material of a large volume and value is concentrated in archives of institutions and schools such as the Folklore Society, the Folklore Archives of the Academy of Athens, The Center of Asia Minor Studies, the Folklore School founded by Professor Γεώργιος Μέγας / G. Megas. A lot of people can wonder who the ones who care about the fairy tale are. The answer is simple. Mostly researchers of folklore, ethnologists, social anthropologists, philologists, theater, dance and visual arts are only but a few. As you can understand, the fairy tale is timeless and finds great response and interest in our days, especially from the new narrators, people with talent in narration, telling stories in order to entertain children and adults.

Categories and types of fairy tales

Animal myths

Myths about animals are too old. Μιχάλης Γ. Μερακλής / Mixalis G. Meraklis writes that “the most ancient narrative material that we encounter in all the primitive peoples is the stories of animals, their idiosyncrasy, their power, their deeds, their lives and their struggles” (Μερακλής / Meraklis, 2001). Myth has a pedagogical value and is considered to be a carrier of folk bio-theory (Αυδίκος / Avdikos, 1997: 80).

Magical tales

These have magical elements and include descriptions and action of magical faces and objects. They are usually large in size, and their narrations speak of supernatural opponents.

Religious fairy tales

They refer to God, who in human or even divine qualities rewards or punishes, and to the devil. Other issues refer to the saints, to Christ, to Paradise, to the hero who makes moral or immoral deeds, and so on.

The novels

These are stories with more realistic content. The magical element is not missing but it is very closely mixed with elements of the real in the narrative. These are newer stories in which it is not the bravery of the hero of the magical tale that dominates, but the use of cunningness in everyday situations.

Enigmatic stories

As a key element of their structure and the evolution of myth include the solution of an enigma. The knowledge, which allows the solution of the enigma, supplies the hero with power over the magical being that sets the riddle. While the riddle itself refers to very distant periods of time, enigmatic stories are included in the novels in the sense that the bravery and the courage required by magic heroes here are replaced by their ability to resolve enigmas.

Conclusions

In Greece, the study of fairy tales first begun by foreigners and then by Greeks in the 19th century, when the first collections of Greek fairy tales were drafted and their research and collection was organized. Today, both the research and the study of fairy tales continue, because the fairy tale continues to interest a huge and varied audience. The approach of fairy tales reveals the importance of the genre and the multiplicity of its contribution to the social life of the traditional community.

BIBLIOGRAPHY

- Αυδίκος, Ευάγγελος / Avdivos, E., 1997, *Το λαϊκό παραμύθι: Θεωρητικές προσεγγίσεις*, (β' έκδοση βελτιωμένη) [*The folk tale: Theoretical approaches*, (the second edition, improved version)] Αθήνα: Οδυσσέας.
- Δαμιανού, Δέσποινα και Μαριλένα Παπαχριστοφόρου / Damianou, Despina and Marilena Papachristoforu, 2002, „Η προφορική παράδοση”, στο *Δημόσιος και Ιδιωτικός Βίος στην Ελλάδα II: Οι Νεότεροι Χρόνοι*, Τόμος Γ, *Λαϊκή Φιλολογία*, στο ανθολόγιο ΕΑΠ [“The Oral Tradition”, in *Public and Private Life in Greece II: Modern Times*, Volume C, *Folk Philology*, in the anthology of the Greek Open University], Πάτρα, pp. 19-126.
- Μερακλής, Μιχάλης Γ., 2001, *Τα παραμύθια μας* [*Our fairy tales*], Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Κωνσταντινίδη.
- Legrand, Emile, 1881, *Receuil de contes populaires grecs*, Paris.

Constantin Cioc

eugeniuseste_w@yahoo.com

Beyond legend. An ethnographic landscape from a Prahova settlement*

Starchiojd is a village in northern Muntenia, a quiet place away from the noise of cities, where people have always lived through honest work and in the middle of nature. They practice a little agriculture, only on the arable land near the houses and at the bottom of the hills, apart from this, raising sheep and cattle being the basic occupation. They are the descendants of the free peasants who settled in these lands many centuries ago, people with love for the land inherited from their ancestors.

As a teacher at the local school, since 1980, I have been a mentor for many generations of pupils for twenty years. My training (plastic education) allowed me to know everything that can be related to artistic, beauty, in this area rich in folklore and of an unimaginable diversity: folk costumes, traditional towels, household items, songs for gatherings and for some holidays of the year, callings, secrets from the elders to make good cheese and plum brandy, renowned and with a local specificity.

At first glance, one can see the villagers' homes, tidied, elegant, with animals and birds in the yard. Many houses have the foundations made of river stone, and the plank fences in plain sight, and the oldest ones have the famous porch and fir shingle on the roof.

If you climb towards the forest, you meet people who shepherd animals accompanied by two or three shepherd dogs. They wear a band on their belt, sheepskin coat and hat, wide sleeve shirts, necessarily having the habitual flute, relieving their loneliness with songs passed on from father to son. Sheep flocks are far from the village, with a wooden enclosure and the habitual house (room) made of fir or oak tree where the shepherds sleep at night. There they keep their reserves of corn flour for polenta, the salt for cheese, wooden buckets and vats for milk, and cheese products. Staying with the shepherds, especially at nightfall, when they cook food in pots,

* The translation of the text from page 165. Translation by Alexandra Badea (Ploiești).

listening to them singing from the flute, it is a pleasure known by anyone who becomes their guest.

Children in Starchiojd help their parents raise animals, they shepherd them, participate in mowing, gathering hay, but also go to school in the village. As a teacher, I met pupils closely in a healthy and unaltered environment in the countryside. Young people coming from the Posești-Starchiojd area have a more prominent predilection for physical labor, they believe in old values, and have a special behavior: decency, hard-working, modesty, attachment to the traditions and customs known in their families.

At the cultural events in Starchiojd, we met authentic old peasants, dressed in an old national costume, the only ones who knew the traditional old dance and danced the famous band dance.

In their homes, the children now keep their grandmother's dowry box, and, rarely, gatherings are still being made where the elders recount from their memories, where boiled plum brandy and boiled corn kernels are served. All this accompanied by song and good will.

To the center of the village, you, traveller, also see aspects of modern needs: asphalt, well-supplied shops, minibuses and buses for connecting the village to the city, personal cars, houses with newer architecture. But I advise you, traveller, to climb above the heart of the village, towards the hills and forests where you can find modest houses with a porch and wooden staircases, with stone cellars, and on the streets where you can see the carriages drawn by the horses, herds that return from the pasture. To the forest area you will hear songs played by the flute, the barking of the sheep dogs, the sheep's cries and the cows' bells. It is a sign that tradition still exists, withdrawn at the bottom of the mountains. In the place where the murmur of the forest and the chirping of the birds are eternal, and the man feels happy and free.

Cuprins / Content

CENTENARUL UNIRII PROVINCILOR ROMÂNEȘTI / THE CENTENNIAL OF THE ROMANIAN REGIONS UNIFICATION

Gheorghiță Geană

O axiomă a istoriei / pag. 7

Sebastian Ștefănuță

Identități prahovene actuale și familii boierești. Direcții de cercetare antropologică / pag. 11

CORPUL UMAN / HUMAN BODY

Camelia Burghele

Vrăji și... vrăjeli. Prestatorii de servicii / tehnici corporale magico-rituale și clienții lor / pag. 19

Ioana-Ruxandra Fruntelată

Ipostaze ale corpului în cultura războiului / pag. 37

Corina Matei

“Corporeity”, Equality and Contemporary Man / pag. 47

Andrei Roșca

Calea stângă. Simbolistica eticii arhaice / pag. 59

Lucian Vasile

Igiena în societatea românească de altădată. Cazul Ploieștilor / pag. 73

Mihai Vasile

Teatrul este un loc al memoriei, al reamintirii. Interviu realizat de Virginia Soare cu regizorul Mihai Vasile, în anul 2009, despre Teatrul Equinox din Ploiești și despre teatru ca „imago mundi” (fragmente) / pag. 81

MISCELANEU / MISCELLANY

Anca Gorgan

Întrebări privind studiul religiozității românești / pag. 103

Cristian Mușă

Cercetătorul, informatorul și folclorul contemporan / pag. 111

Ελένη Γρομπανοπούλου (Eleni Ghrobanopulu)

Despre tradiția orală și basm în Grecia / pag. 123

Max Weber

Societate și economie (fragmente) [traducere de Traian-Ioan Geană] / pag. 129

Marius Vasileanu

Annick de Souzenelle în România / pag. 151

Constantin Cioc

Dincolo de legendă. Peisaj etnografic dintr-o așezare prahoveană / pag. 165

ANEXĂ: TRADUCEREA UNOR TEXTE ÎN LIMBA ENGLEZĂ / ANNEXE: TRANSLATION OF SOME TEXTS IN ENGLISH LANGUAGE

Camelia Burghele

Spells and enchantment ...bullshit. Service providers / magical-ritual body techniques and their customers / pag. 169

Ioana-Ruxandra Fruntelată

Hypostases of the human body in the culture of war / pag. 187

Andrei Roșca

The left path. The symbolic of archaic ethics / pag. 199

Mihai Vasile

Theatre is a place of memory, of remembrance. Interview by Virginia Soare with producer Mihai Vasile in 2009 about the Equinox Theatre in Ploiești and the theatre as “imago mundi” (extracts) / pag. 213

Anca Gorgan

Some questions about the study of the Romanian religiosity / pag. 233

Cristian Mușă

The researcher, the informant and the contemporary folklore / pag. 241

Ελένη Γρομπανοπούλου (Eleni Grompanopoulou)

On oral tradition and fairy tale in Greece / pag. 253

Constantin Cioc

Beyond legend. An ethnographic landscape from a Prahova settlement / pag. 259

FILM ANTROPOLOGIC / ANTHROPOLOGICAL FILM

Anișoara Ștefănuță

Fanos. Memoria unui trecut îndepărtat / DVD atașat copertei a III-a

Fanos. The memory of a distant past / DVD attached to the third cover

